فعل الكينونة" (the verb to be) وحقيقة الوجود عند بارمينيديس وصدر الدين الشيرازيّ(*)

د. حسين حيدر علي إسماعيل
أستاذ مساعد أقسم الفلسفة
كلية الآداب –جامعة الكويت

الملخص:

يتناول هذا البحث الدور المحتمل الذي يلعبه فعل الكينونة ('the verb 'to be) في الأنظمة الماورائية التي شيدها الفيلسوف اليوناني بارمينيديس والفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي. يبدأ هذا البحث بمقدمة توضح –بصورة نقدية تحليلية مفصلة –استعمالات هذا الفعل وأهميتها الفلسفية والمنطقية بناء على نظريات بعضا من أهم الباحثين المتأخرين في الفلسفة اليونانية. بعد ذلك سأقوم بفحص مضمون المقدمات الرئيسة التي بنى عليها بارمينيديس استدلاله على واحدية الوجود وثباته، وعدم قبوله للتغير والتكثر، وذلك في ضوء الاستعمالات التي أشرت إليها في المقدمة، وما إذا كانت (تلك المقدمات) قد تأثرت –بصورة ما– بتلك الاستعمالات لفعل الكينونة.

سأنتقل بعد ذلك إلى النظر بصورة تفصيلية نقدية في تصور صدر الدين الشيرازي لحقيقة الوجود، وذلك عبر ملاحظات الفارابي لفعل الكينونة، واقتراحاته للمقابل العربي الأنسب له، واستخدام ابن سينا لمفهوم الوجود ولدلالاته الأنطولوجية. ينتهي البحث إلى ترجيح وجود دور كبير ومؤثر لفعل الكينونة في تصور بارمينيديس وصدر الدين الشيرازي لحقيقة الوجود .أما بخصوص المنهج المتبع في هذا البحث، فهو إلى المنهج القبلي التحليلي النقدي أقرب.

الكلمات المفتاحية: استعمالات فعل الكينونة، الصدق، بارمينيديس، صدر الدين الشيرازي، أصالة الوجود.

(*)**مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد (٨٤) العدد (٣) أبريل ٢٠٢٤.**

The Verb "to be" and the Nature of Being according to Parmenides and Sadr al-Din al-Shirazi

Abstract

This paper investigates the possible role of the verb ‘to be’ in the process of constructing the metaphysical system of Parmenides and that of Sadr al-Din al-Shirazi (known as Mulla Sadra). The investigation begins with a preliminary observation of the different uses of the verb ‘to be' and their philosophical and logical significance. Afterward, I investigate the content of the basic premises of Parmenides’ argument regarding the true nature of being in light of the former classification of the uses of the verb ‘to be’ and whether these premises were affected by a certain use of that verb. Then, I critically investigate Mulla Sadra’s understanding of the nature of being mediated by Alfarabi’s remarks regarding the verb ‘to be’ and its proper translation into Arabic, and Avicenna’s employment of the notion of being and its ontological connotation. The investigation ends with the conclusion that supports the idea of the presence of a significant role of the verb ‘to be’ in the metaphysical system of Parmenides and that of Mulla Sadra. The study relies on the analytical and critical methodology.

Keywords: The Uses of the verb ‘to be,’ Truth, the authenticity of Existence, Parmenides, Sadr al Din al-Shirazi.

يذهب كان (Kahn) (١٩٨٦) إلى أنَّ فعل الكينونة (the verb *to be*) (***einai***)[١] الذي تتميَّز به اللُّغات الهندو-أوروبية أدّى دورًا بارزًا -وحاسمًا أحيانًا- في المباحث الماورائيَّة التي انشغلتْ بها الفلسفةُ اليونانيَّةُ وفي فلسفة بارمينيديس (Parmenides) (٤٥٠ ق. م.) على وجه الخصوص، وبما أنَّ هذا الفعلَ – وفقًا لفريجه ورسل – يجمع استعمالاتٍ متعدِّدةً لها وظائفُ نحويَّةٌ ودلاليَّةٌ مختلفةٌ لا يربط بينها -من وجهة نظرهما- تصوُّرٌ واحدٌ ومحدَّدٌ عن الوجود (Kahn, 2002)؛ فإنَّ هذا يجعل الفعلَ "متعدد الغموضِ" (multiply ambiguous) (Hintikka, 1986)، مما يجعل استخدامَه في مباحث الوجودِ من دون التفاتٍ للتمايُزِ الوظيفيِّ ما بين تلك الاستعمالات عُرْضَةً للوقوعِ في الأخطاء والإشكالات الفلسفيَّة، وهو ما حدث -كما ادَّعى بعضُ الباحثين- مع معظم فلاسفة اليونان، ومن جملة من نُسِبَ إليهم الوقوعُ في "المنزلق" النحويّ-الدلاليّ لفعل الكينونة الفيلسوفُ اليونانيُّ بارمينيديس عند استخدامه للفعل "[هو] يكون" ([it] *is*) (*estin*)[٢] في استدلاله على **واحديَّة الوجود** وعدمِ دخولِ التغيُّر والكثرةِ فيه، وذلك عندما دَمَجَ -كما ذهب بعض الباحثين- المعنى **الوجوديَّ** والمعنى **الرابطَ** لفعل الكينونة معًا (Kirk, Raven, & Schofield, 1983)، على الرغم من تبايُنِ أدوارهما الوظيفيَّةِ، وليس بارمينيديس وحدَهُ من اتُّهِمَ بدمج (أو خلط) أكثرَ من استعمالٍ أو معنًى لفعل الكينونة، فقد ذهب الفيلسوف جون ستيوارت مِل إلى أبعدَ من ذلك عندما قال: إنَّ جميعَ النظرياتِ التي وضعها فلاسفةُ اليونانِ عن الوجودِ مبنيَّةٌ على خلطٍ لغويٍّ لاستعمالاتِ هذا الفعل (Kahn, 2003).

وفي المقابل، هناك توجُّهٌ وَجَدَ له موطئَ قدمٍ في الأدبيّات الفلسفيَّة المعاصرة[٣] يدفع عن فلاسفةِ اليونانِ تهمةَ الاستنادِ إلى استعمالٍ مبهمٍ لهذا الفعل، بالنظر إلى أنَّ تصنيفَ هذا الفعلِ لعِدَّة استعمالاتٍ (أو معانٍ) هو تصنيفٌ متأخِّرٌ زمنيًّا،[٤] ومن ثَمَّ فإنَّ إسقاطَهُ على الكيفيَّةِ التي استخدمه بها فلاسفةُ اليونان يُعَدُّ شكلًا من أشكالِ المفارقةِ التاريخيَّةِ (Anachronism)، بل

ذهب بعضُهم إلى حدِّ القول: إنَّ فهمَ المتأخِّرين لطبيعة استخدام هذا الفعل عند فلاسفة اليونان ضعيفٌ، ومؤاخذاتُهم التي أثاروها على استعمالاتهم له مبنيَّةٌ على تخميناتٍ باطلة (Kahn, 1986)، لكنْ على تقدير صحَّة تلك المؤاخذات – وهو ما لم يُجْمَعْ عليه–، وسواءٌ أوقع قدماءُ اليونانِ فيما اتُّهموا به أمْ لا؛ فإنَّ تأثيرَ هذا الفعل على صياغة نظريَّاتهم الفلسفيَّةِ عن الوجود –وبالأخصِّ تلك التي صاغها بارمينيديس كما سنرى– هو أمرٌ واضحٌ من وجهة نظري، وذلك باعتراف بعض المحقِّقين المتأخِّرين، فعلى سبيل المثال؛ يقول كان (Kahn) (1986): إنَّ عدمَ وجود فعل الكينونة في اللغة اليونانيَّة بوصفه فعلًا مستقلًّا، والتعبيرَ عن الوجود والحقيقة (Reality)) عبر فعلٍ وظيفتُه الرئيسةُ وظيفةٌ حَمْلِيَّةٌ (predicative) وفَّر نقطةَ انطلاقٍ مثمرةً للتأمُّلِ الفلسفيِّ في تصوُّرِ الصدق (truth)، وطبيعةِ الواقعِ بما أنه موضوعٌ للمعرفةِ، من هنا يكون القطعُ بعدمِ وجودِ تأثيرٍ لهذا الفعل في تكوين المباني الفلسفيَّةِ والمنطقيَّةِ للنظريّاتِ الفلسفيَّةِ الماورائيِّةِ للفلسفةِ اليونانيَّةِ القديمةِ حكمًا قدْ تعوزُه الدقَّة.

إنَّ السؤال الذي سأحاول الإجابةَ عنه في هذه الورقة هو: هل لفعل الكينونة الذي استعمله قدماءُ اليونان دورٌ في البناء الماورائيِّ لتصوُّر بارمينيديسَ وصدرِ الدينِ الشيرازيِّ لحقيقة الوجود؟ وماذا يعني هذا إذا كان الأمرُ كذلك؟ الإجابة عن هذَيْن السؤالَيْنِ اقتضت منّي المرورَ بثلاثِ مراحل رئيسةٍ: الأولى مرحلة تمهيديَّةٌ الغرضُ منها عَرْضُ أهمِّ التصنيفاتِ المتأخِّرةِ لفعل الكينونة، وسأتناول في المرحلة الثانية أهمَّ المقدّماتِ التي بنى عليها بارمينيديسُ رؤيتَه للوجود، وعلاقتها باستعمالات فعل الكينونة، أمّا المرحلة الثالثةُ فتنقسم على ثلاثِ مراحلَ: تتناول المرحلةُ الأولى كيفيَّةَ دخول مفهوم الوجود إلى الفلسفةِ الإسلاميَّةِ عبر الفارابيّ، مع بيان فَهْمِ الفارابيّ للمقام المنطقيِّ والفلسفيِّ لهذا المفهوم وعلاقته بفعل الكينونة، بينما تتطرَّق المرحلةُ الثانيةُ إلى الكيفيَّة التي تعاطى بها ابنُ سينا مع مفهوم الوجود، وكيف استفاد منه في بناءِ منظومتِه الفلسفيَّة الماورائيَّة، أمّا المرحلةُ الثالثةُ فتتناول تصوُّرَ

صدرِ الدينِ الشيرازيِّ لمفهوم الوجود، وعلاقةَ هذا المفهومِ بنظريَّته في طبيعة الوجود وحقيقته، والدورَ المحتملَ لفعل الكينونة في هذه النظريَّةِ، وبهذه المرحلة أطوي مراحل البحث.

بخصوص **المنهج** الذي اتبعه في هذا البحث، فهو أقرب إلى **المنهج القبليِّ التحليليِّ**، نظرًا لطبيعة موضوع البحث نفسِه الذي ينظر في احتماليَّة وجود دورٍ لفعل الكينونة في رؤية بارمينيديسَ وصدرِ الدينِ الشيرازيِّ لحقيقة الوجود.

أصناف استعمالات فعل الكينونة عند بعض الباحثين المتأخِّرين

من المستحسنِ تقديمُ نبذةٍ عن التصوُّر الفلسفيِّ الحديث لاستعمالاتِ فعل الكينونة في اللغة اليونانيَّة، بوصفه تمهيدًا يهدف إلى تكوين خلفيَّةٍ تصوُّريَّةٍ قد تساعد على فَهْمِ الدورِ الذي أدّاه هذا الفعلُ في فلسفةِ بارمينيديس –وربّما في فلسفة صدرِ الدينِ الشيرازيِّ أيضًا–، والإشكالاتِ التي أُثِيرَتْ على استخدامه له، وفي الحقيقة هناك أكثرُ من صورةٍ أو صيغةٍ للتصنيفاتِ التي وُضِعَتْ لاستعمالات هذا الفعل، فهناك تصنيفٌ ثنائيٌّ عامٌّ، وهناك تصنيفاتٌ أخرى أكثرُ تفصيلًا وتحديدًا، بناءً على الأدوارِ النحويَّةِ، والمنطقيَّةِ، والدلاليَّةِ التي يؤدِّيها هذا الفعلُ ضمن سياقاتٍ لغويَّةٍ معيَّنَةٍ.

بالنسبة إلى التصنيف العامِّ لفعل الكينونة، صنَّفَ البعضُ هذا الفعلَ صنفَيْنِ رئيسَيْن: ١– بمعنى "**يوجد**" (Exists)، ٢– فعلٌ **رابطٌ** (أو الوجودُ الرابطُ بحسب الإسلاميّين) (Copula)، يربط محمولَ القضيةِ بموضوعِها فقط (Kahn, 1986).[٥] وقد اعترض كان (Kahn) (١٩٨٦) على هذه التصنيف، لأنَّه –من وجهة نظره– باطلٌ نظريًّا وغيرُ مناسبٍ وَصْفِيًّا؛ فهو باطلٌ نظريًّا لأنَّ التصنيفَ الأوَّلَ **دلاليٌّ** (semantic)، بينما الثاني **نحويٌّ** (syntactic)، وعليه فإنَّه من الأَصْوَبِ منطقيًّا مقارنةُ معنى "يوجد" **بمعانٍ** أخرى لفعل الكينونة، ومقارنة بناء الفعل الرابط **ببنًى نحويَّةٍ** أخرى، لا مقابلة معنًى دلاليٍّ بآخرَ نحويٍّ، كما هو حاصلٌ في هذا التصنيف.

أمّا التصنيفاتُ الأكثرُ تفصيلًا وتحديدًا، فمنها التصنيفُ المعروفُ بتصنيفِ فريجه–رسل (Hintikka, 1986)، ومنها أيضًا التصنيفُ الذي اقترحه كان (Kahn) (١٩٨٦)، ويقوم تصنيف فريجه–رسل على أساسِ تصنيفِ فعل الكينونة على أربعةِ استعمالاتٍ أو معانٍ **مختلفةٍ** لا يوجد بينها رابطٌ نحويٌّ أو دلاليٌّ (Hintikka, 1986):

١- بمعنى **المساواة** (Identity)، مثل: "سقراط **هو** (=) أرستوفانيس" ("Socrates is Aristophanes").

٢- بمعنى **الحمل** (Predication)،[٦] أي بمعنى "أن يكون شيئًا أو آخر" (Ketchum, 1990, 167)،[٧] مثل: سقراط **هو** أشقر ("Socrates is blond").

٣- بمعنى **الوجود** (Existence)، كما يعبر عنه من خلال: **أ.** استخدامِ السورِ الوجوديِّ ((∃x) Existential Quantifier) ورمزِ المساواةِ (=) (مثل: الله **هو** (أي "الله موجود") ("God is")؛ ((∃x) (أ = x)) (Haaparanta,1986)، أو **ب.** كما يعبَّر عنه من خلال السورِ الوجوديِّ والرمزِ الخاصِّ بالحَمْلِ (مثل: "هناك بشرٌ/يوجدُ على الأقلِّ فردٌ واحدٌ من أفرادِ الإنسانِ"؛ There are human beings/There is at least one human being; ((∃x)*H(x)*) (Haaparanta,1986).

٤- بمعنى **التضمُّن في الفئة** (Class Inclusion)، مثل: "الإنسانُ **هو** حيوانٌ" ("man is an animal") (Haaparanta, Leila, 1986).

وبحسب هذا التصنيف، لكلٍّ واحدٍ من تلك الاستعمالات لفعل الكينونة معنًى ووظيفةٌ محدَّدةٌ مختلِفةٌ عن الاستعمالات الأخرى.

أمَّا كان Kahn (١٩٨٦) فقد صنَّف هذا الفعل على عدَّة استعمالاتٍ لغويّةٍ غيرِ متباينةٍ تمامًا –كما فعل التصنيفُ السابق–، على اعتبار إمكانيَّةِ ردِّ بعضِها إلى واحدٍ منها أكثرَ أولويَّةٍ من الناحيةِ النحويَّةِ والدلاليَّةِ، وهو الاستعمالُ بصورةِ **الفعلِ الرابطِ أو الحَمْلِيِّ** (P. 3)، وعلى هذا الأساس يمكن

وضعها جميعًا ضمن نسقٍ أو عائلةٍ واحدةٍ (Kahn, 2003). تلك الاستعمالات هي:

١- **الفعل (أو الوجود) الرابط** (the Copula) الذي يُعَدُّ علامةً على الحملِ أو الإسنادِ (predication)، والمقصود بالحمل هنا الحمل أو الإسناد النحويُّ (syntactical predication)، والحمل الدلاليُّ (semantical prediction) (Kahn, 1986, p. 6)، في **الإسناد النحويِّ**، يُسْهِمُ الفعلُ الرابطُ في تأليفِ عبارةٍ نحويَّةٍ من لفظتَيْن، مثل العبارة: "زيدٌ **هو** يكتبُ" (Zaid *is* writing") المؤلَّفَة من: "زيد" و"يكتب"، أمّا في **الحمل الدلاليُّ** فإنَّ الفعل الرابط يمنح العبارة الخبريَّةَ بُعْدَها **التوكيديَّ** الدالَّ على **الصدق**[٨]، أي على مطابقتها للواقع، كما هو الحال في المثال: "القطة **هي** على السجادة" ("The cat *is* on the mat") أو "هذا النمر **هو** جائع" (This tiger *is* hungry).

٢- الاستعمالات بمعنى **المطابقة للواقع** (the Veridical uses)،[٩] حيث يعني فعل الكينونة "**هو** صادقٌ" ("is true")، أو "هذا **هو** الحالُ في الواقع" ("this is the case")، كما في العبارة: "قُلْها كما **هي في الواقع**،" أو في العبارة: "**حقيقةُ** الأمرِ **هي** كما قلت".

٣- **الاستعمالات الوجوديَّة** (the Existential uses)، ومن دون الدخول في التفاصيل؛ فقد أشار كان Kahn (1986) إلى ثلاثة استعمالاتٍ وجوديَّةٍ لفعل الكينونة، يمكن ترجمتُها لـ"يوجد" (*there is*) أو "موجود" (*exists*):

أ. **بوصفه رابطةً وجوديَّةً** (existential copula): وذلك عندما تحمل الرابطةُ بُعدًا أو "قوةً وجوديَّة" (existential force)، كما في العبارات الظرفيَّة (المكانيَّة) مثل: "**توجد** مدينةٌ مُطِلَّةٌ على بحر إيجه"[١٠]، أو في العبارات التي تكون فيها الرابطة اسميَّةً خالصةً يقدَّمُ فيها **موضوع** (subject) لمزيدٍ من الحملِ ("introducing a subject for further predication")، مثل: "**يوجد** شخصٌ معيَّنٌ، اسمُه سقراط؛ هو

شخصٌ حكيمٌ ... يستطيعُ قلبَ الحجَّةِ الضعيفةِ إلى قويَّة" (p. 9)، ويذهب كان Kahn (1986) إلى أنَّ السببَ في تصنيف هذا الاستعمال لفعل الكينونة تصنيفًا وجوديًّا هو أنَّه يقدِّم –ببساطة– **الموضوعَ** إلى الحكاية أو إلى أجواء المحادثة بوصفه موضوعًا لمزيدٍ من الحملِ، أو –في كثير من الأحيان– بوصفه نقطةً مرجعيةً محليَّةً للحدث التالي ("a local point of reference for the episode that follows")، وعليه يكون هذا الاستعمالُ –بحسب استقراء كان (Kahn) لمصاديق استعمالاتِ هذا الشكلِ من فعلِ الكينونة، يكون مقيَّدًا بظرفٍ معيَّنٍ أو بسياقٍ محموليٍّ محدَّدٍ (a specific predicative context)، الأمر الذي يجعل من البُعد الوجوديِّ لهذا الاستعمال شيئًا ثانويًّا.

ب. **بوصفه عامل الجملة الوجودية** (The existential sentence operator): وذلك عندما تكون وظيفةُ الفعل "يوجد" (*esti*) –في بعض العبارات على وجه التحديد– إثباتَ وجودِ موضوعٍ للجملةِ التاليةِ أو نفيَه، مثل: "يوجد شخصٌ (لا أحد) يفعل كذا وكذا" (There is someone (no one) who does such-and-such (p. 10).

ج. **بوصفه محمولًا وجوديًّا** (The existential predicate): يذهب كان Kahn (1986) إلى أنَّ هذا الاستعمال ابتُكِرَ في القرن الخامس قبل الميلاد استنادًا إلى القوَّة الوجوديَّة التي يحملها فعلُ الكينونةِ في صورَتَيْهِ الأقدمِ (أ) و (ب)، لكنَّه يركِّز بخلافهما على **الوجودِ في حدِّ ذاتِه** (*existence as such*)، كما في العبارة: "يوجد (لا يوجد) آلهة" ("There are (no) gods")، والعبارة: "زيوس غير موجود"[١١] (Zeus does not even exist) (p. 11)، يرى كان Kahn (١٩٨٦) أنَّ هذا الاستعمالَ لفعلِ الكينونةِ جاءَ نتيجةَ التأمُّلِ الفلسفيِّ، والشكِّ الدينيِّ، والمناقشاتِ التي دارتْ حولَ الوجودِ ("Being") بين الفلاسفة، التي

بدأت مع بارمينيديس في القرن الخامس قبل الميلاد.

من وجهة نظر كان Kahn (١٩٨٦)؛ فإنَّ التصوُّرَ الذي يذهب إلى عَدِّ الفعلِ الوجوديّ (existential verb) في العبارات السابقة محمولًا (مستقلًّا) هو وهمٌ لم يقعْ فيه الإغريقُ أبدًا على ما يبدو، لأنَّ وظائفَ فعلِ الكينونةِ بوصفه أداةً للحملِ كانتْ أساسيَّةً عندهم إلى درجةٍ تصعبُ معها رؤيةُ هذا الفعلِ في صورةِ فعلٍ مكتفٍ بذاته (self-sufficient predicate)[١٢]، والرأي الذي يرجحه كان Kahn (١٩٨٦) هو أنَّ عبارة "زيوس غير موجود" تعني عند الإغريق: أن زيوس ليس موضوعًا لأيِّ حملٍ؛ أي أنَّه ليس هناك شيئٌ حقيقيٌّ يُقالُ عنه، وبهذا الاعتبار يكون المحمولُ الوجوديُّ (أو الاستعمالُ الوجوديُّ) – من وجهة نظر كان Kahn– مُشتقًّا من الوظيفةِ الحَمْلِيَّةِ لفعل الكينونة، وبذا يكون ثانويًّا بالنسبة إليه (أي إلى الوظيفة الحَمْلِيَّة) (2003).

وكما أشرت قبل قليل فقد قدَّم كان Kahn (١٩٨٦) استعمالاتِ الفعل الرابط على غيره من الاستعمالات، وذلك لاعتبارات ثلاثة: ١– أنَّها الاستخداماتُ الغالبةُ من الناحيةِ الإحصائيَّةِ، ٢– أنَّها أبسطُ نحويًّا من الاستعمالاتِ الأخرى، ٣– أنَّها أسبقُ من الناحيةِ التصوُّريَّة، وبذا يمكن عدُّها مركزًا لنظامِ استعمالاتِ فعل الكينونة بأسرِه.

من الضروريِّ هنا الإشارةُ إلى نقطتَيْن في غايةِ الأهميَّةِ نبَّه إليهما كان Kahn (١٩٨٦) في معرض حديثه عن فعل الكينونة:

١– يَحْمِلُ فعل الكينونة (***einai (εἶναι)***) في اللغة اليونانيَّة القديمة صورةَ المصدر المضارِع المستمر (present infinitive active)، وتفتقر صورة المصدر (infinitive) إلى تحديد الشخص، والعدد، وصيغة الفعل (mood)،[١٣] كما لا يشير الحاضرُ (present) في صيغة المصدر إلى الزمان، بل الحال (aspect) فقط، وهذه الحال دائمًا تكون في صورة الاستمراريَّة والتكرار (Hansen, H. & Quin, G., 1992, p.p. 51, 539)، وبذا؛ يمتلك فعل الكينونة –سواءٌ أاستُخْدِمَ في صورةِ الفعلِ الرابطِ أم في

غيرِه من التراكيب– صُوَرَ **الدوامِ والبقاءِ والاستمراريَّةِ فقط** (durative forms)، لا الصورةَ **الزمنيَّةَ المتقطِّعةَ غيرَ المحدَّدَةِ** (aorist)، وقد انعكست تلك الخصوصيَّةُ الصوريَّةُ التي يمتاز بها هذا الفعلُ على قيمته الدلاليَّة بوصفه فعلًا رابطًا مستقرًّا (stative copula) في مقابل الفعلِ الرابطِ المتغيِّر (mutative copula) **يصير** (*becomes*)، وعليه ذهب كان Kahn (١٩٨٦) إلى أنَّ هذا التقابُلَ ما بين الوجودِ (Being) والصيرورةِ (Becoming) –الذي يظهر بصورةِ التضادِّ بين الثباتِ والتغيُّرِ– كان مبنيًّا بعمقٍ في نظام الأفعالِ الرابطةِ عند اليونانيّين، وموجودًا عندهم منذ فترةٍ طويلةٍ سَبَقَتْ استغلال بارمينيديس وأفلاطون لتلك الأفعال.

٢– من بين استخدامات الفعل الرابط، الاستخدام الذي يمكن أنْ يُطلَقَ عليه "الاستعمالَ الظرفيَّ أو المكانيَّ" (locative use)، الذي لا يكون فيه المحمولُ أو الجزءُ المكمِّلُ له (the complement or the predicate) اسمًا أو نعتًا، بل ظرفَ مكانٍ (local adverb) (مثل: **هنا، وهناك**)، أو حرف جرٍّ يدل على الظرفيَّة (مثل: ...**في** المنزل)، وما يهمنا هنا هو النقطةُ الأُولى التي تشيرُ إلى صورة الدوامِ والثباتِ التي يتمتَّع بها فعل الكينونة، التي يبدو أنَّها –إلى جانب خواصٍّ أخرى– قد أثَّرتْ في التصوُّر الفلسفيِّ الماورائيِّ لطبيعة الوجود وحقيقته، كما سنلاحظ بعد قليل.

فعل الكينونة ودوره في نظرية بارمينيديس في واحديَّة الوجود

تُعَدُّ نظريةُ بارمينيديسَ في الوجود، والطريقةُ التي عَرَضَ بها مضمونَها، والافتراضاتُ المعرفيَّةُ والأنطولوجيَّةُ التي قامت عليها، من أبرزِ المحاولات الفلسفيَّة التي جَرَتْ في الفترةِ التي سبقت سقراط وأهمِّها، وكان لها تبعاتٌ فلسفيَّةٌ جوهريَّةٌ امتدت إلى وقتنا الحاضر، لقد كانت فلسفتُه ثوريَّةً إلى حدٍّ أنَّه يمكن القولُ إنَّ الفلسفةَ بعده أخذت منحًى آخرَ مختلفًا عن الفلسفات التي أتت قبله، بالأخصّ فيما يتعلَّق بطريقة تناول مفهومِ الوجودِ ومصداقِه،

والحركةِ، وطبيعةِ العالمِ الحسِّيِّ، ومقامِ المعرفةِ النظريَّةِ والحسيَّةِ، وعلاقةِ الفكرِ واللغةِ بالوجود، ونمطِ المنهجِ الفلسفيِّ الاستدلاليّ، وفيما يلي نظرةٌ على أهمِّ أركان فلسفته والافتراضاتِ المعرفيَّةِ والماورائيَّةِ التي قامت عليها.

وضع بارمينيديسُ أفكارَه الفلسفيَّةَ في كتابٍ أطلق عليه اسم (في الطبيعة) (*On Nature*) (Gallop, 1984)، هذا الكتاب عبارة عن قصيدةٍ مكتوبةٍ على الطريقة اليونانيَّة الملحميَّة التقليديَّة بنمطٍ قديمٍ من الشعر يُطْلَقُ عليه النمط سداسيّ التفاعيل (Hexameter)، على نسق أشعار أوديسا هوميروس تقريبًا (Gallop, 1984)، وفُقِدَ هذا الكتاب، لكنَّ جزءًا كبيرًا من القصيدة حُفِظَ بفضل سكستوس أمبريكوس (Sextus Empiricus) وسمبليسيوس (Simplicius) (Kirk, Raven, & Schofield, 1983).

اختيار بارمينيديس القصيدةَ وسيلةً لطرح رؤيته الفلسفيَّة لم يمنعه من بسط تلك الرؤيةِ بصورةٍ استدلاليَّةٍ منطقيَّةٍ رفيعة، وكما هو معروف عند الباحثين في شؤون الفلسفة اليونانيَّة القديمة؛ يعدُّ بارمينيديس أوَّلَ من استخدم الاستدلالَ بنمطِ البرهان في المباحث الفلسفيَّة، إذ بدأ –كما سنرى– من مقدِّماتٍ عَدَّها بَدَهِيَّةً وواضحةً، **واستنبط منها** نتائجَ ما ورائيَّةً ضروريَّةً، مرتكزًا في ذلك على مَبْدَئَيْ الوسطِ المرفوعِ وعدمِ التناقضِ (Kahn, 1969)، فلنستعرضْ أهمَّ جوانبِ هذا البرهان وأركانِه، مع الاستهلال بذكر واحدٍ من أهمِّ الافتراضاتِ المعرفيَّةِ الماورائيَّةِ التي قام عليها.

إنَّ الافتراضُ الرئيسُ –من وجهة نظري– الذي قام عليه البناءُ الفلسفيُّ الذي شيَّده بارمينيديس هو فكرةُ **اتِّحادِ الفكرِ والوجود**، يقول في الشذرة الثالثة: "الفكرُ والوجودُ شيءٌ واحدٌ"، أو –بصيغة أخرى– "الشيءُ نفسُه حاضرٌ للفكرِ وللوجودِ" (the same thing is there for thinking and for being…)، ماذا تعني تلك العبارة؟ إنَّها تعني –من وجهة نظري– أنَّ الفكرَ متَّصِلٌ بالوجودِ وعاكسٌ له، والعكس (وليس أنَّ الوجودَ هو فكرٌ أو أفكارٌ، كما تذهب المدرسة المثاليَّة)، وبذا يكون الفكرُ قادرًا على الكشف عن حقيقته بمجرَّد النظر العقليِّ،

كما قد تعني قدرةَ اللغة –إذا ما صيغت بطريقةٍ تُراعي حقيقةَ الوجود كما تَصَوَّرَها بارمينيديس– على التعبير عن تلك الحقيقة، بوصفها تعبيرًا عن الفكر من ناحية، ودالَّةً على الوجود من ناحيةٍ أخرى، وقد تعني أمرًا آخرَ أكثرَ أهميَّةً من وجهة نظري، وهو ضرورة **اتِّساق** الفكر/اللغة والوجود، بحيث لا يكون التفكيرُ في الوجود والحديثُ عنه حاويًا أو مشيرًا إلى أمورٍ تُناقِضُ الوجودَ، وبذا يكون الوجودُ **مصحِّحًا وضابطًا** للفكرِ وللغة، ومعيارًا لصدق القضايا، ولا يتحقَّق هذا التصحيحُ إلّا في ضوءِ فكرةِ اتِّصال الفكر واللغة والوجود أو اتِّحادهم، وهذا ما أشار إليه كان Kahn (1969) عندما قال: فكرةُ وجودِ تمايُزٍ حقيقيٍّ بين العلمِ وموضوعِه، أو اللغةِ والعالمِ مُسْتَبْعَدَةٌ عند بارمينيديس.

كان ما سبق مقدِّمةً الغرضُ منها بيانُ الافتراضِ الفلسفيِّ الأساسيِّ وراء تشخيص بارمينيديسَ لحقيقةِ الوجودِ، وهو افتراضٌ يحمل مسحةً عقليَّةً وواقعيَّةً معرفيَّةً[١٤]، وأنتقل الآن إلى صلب البرهان.

طرح بارمينيديسُ برهانَه بلسان الإلهة، ربَّما –حسبما ذهب كان Kahn (1969)– لجعله يبدو أكثرَ يقينيَّةً وصوابيَّةً:

تعال –تُخَاطِبُ الإلهةُ بارمينيديسَ– وسجِّل كلماتي، سأخبرك ما الطُّرُقُ الوحيدةُ للبحثِ، وللمعرفة أو الفهم.[١٥]

الطريق الأول: هو طريق الإقناع الذي يؤدِّي إلى معرفة الحقيقة: [هو] يكون،[١٦] ولا **يمكن** [لهِ] **ألّا يكون،** ذلك هو طريق **الإقناع** (The one, that [it] is and that it is impossible for [it] not to be, is the path of Persuasion).[١٧]

الطريق الثاني: [هو] لا يكون، ويجب ألا يكون (that [it] *is not*, and that [it] is needful that [it] not be).[١٨] هذا الطريق –أنبِّهُك– لا يمكن تعلُّمُه، لأنَّك لا تستطيع أنْ **تعرف ما–ليس–يكون** (for you could not know what-is-not) (لأنَّ ذلك غيرُ معقول)، ولا يمكنك الإشارة إليه، لأنَّ الشيءَ نفسَه موجودٌ للفكرِ وللوجودِ (because the same thing is there for thinking

.(and being

وكلُّه واحد ...،

ومن الضروريِّ أنْ **يكون (is)**[١٩] ما هو حاضرٌ للكلام والتفكير، [لأنَّه] موجودٌ هناك (for [it] is there to be)،

بينما اللّا شيء هو غير [موجودٍ] (whereas nothing is not)...

هناك أيضا طريق ثالث، هو طريق البشر [يطلق عليه بارمينيديس اسم "طريق الاعتقاد"] الذي يساوي بين الوجودِ واللّاوجود، وبذا لا يؤدِّي إلى معرفة الحقيقة: وهو الطريق الذي يَعُدُّ فيه الإنسانُ الوجودَ واللّاوجودَ **الشيءَ نفسَه وليس الشيءَ نفسَه.**

لكنَّ هذا لن يسود أبدًا؛ أنَّ الأشياءَ غير الموجودةِ **تكونُ**[٢٠] (For never shall this prevail, that things that are not *are*).

تنتهي الإلهةُ إلى نتيجة:

[إنَّه] يكون، ولطريقِ الحقيقةِ علاماتٌ، منها:

هو [أيْ ما **يكون] غيرُ مُحْدَثٍ،** ولا يقبل الفسادَ. لم يكنْ، ولن يكونَ، لأنَّه بأجمعِه **الآن.**

هو **واحدٌ** متَّصِلٌ، وغيرُ مُحْدَثٍ؛ فمن أين أتى إنْ كان مُحْدَثًا؟ وكيف نما؟ لن أسمح لك أنْ تقولَ أو تفكِّرَ بأنَّه

أتى مما هو ليس بموجودٍ (العدم)، لأنَّه لا [يمكن] الإخبارُ ولا التفكيرُ في ما ليسَ بموجودٍ.

.... لكنَّ البَتَّ في تلك الأمور متوقِّفٌ على هذا السؤال: [هو] **يكون أو لا يكون؟**[٢١] (*Is* [*it*] or *is* [*it*] not?)، لكن ثبت لدينا أنَّ طريقَ اللَّايكون (العدم) طريقٌ غيرُ معقولٍ، إلخ.

تلك خلاصةُ البرهانِ. فلنتأمَّلِ الآن في أركانِه الأساسيَّةِ، مع الأخذ بعين الاعتبار الاستعمالاتِ التي أوردناها في الفصلِ السابق لفعل الكينونة لأنَّه

من الواضح أنَّ لهذا الفعلِ حضورًا كبيرًا ومؤثِّرًا فيه.

ثلاثةُ أسئلةٍ تطرح نفسَها في هذا المقامِ: هل تشير مفردةُ "**هو**" (*it*) المذكورةُ في المقدِّمة الأُولى إلى موضوعٍ محدَّدٍ؟ إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فما هذا الموضوع؟ هذا بالنسبة إلى دلالة المفردة "**هو**"، لكن ماذا عن اللفظة "**يكون**" (*is*)، بأيِّ معنًى أو استعمالٍ استخدمها بارمينيديس في تلك المقدِّمة؟ بمعنى "الوجود" (Existential use)؟ أم بمعنى الفعل الرابط (Copula)؟ أم بمعنًى يدمجُ الاستعمالَ الرابطَ والوجوديَّ معًا؟ أم بالمعنى المطابقي (أي المطابقةِ للواقع) (Veridical use)؟

اختلف الباحثون في الإجابة عن تلك الأسئلة، لكنْ قبل المضيِّ قُدُمًا في بسط بعضٍ من تلك الإجابات، أودُّ أنْ ألفتِ الانتباهَ إلى نقطةٍ مهمَّةٍ، هي أنَّ العبارةَ "[هو] يكون" ترجمةٌ حرفية للعبارة الإنجليزية (*it* [*is*])، التي هي – بدورها– ترجمة **غيرُ حرفيَّةٍ** للمفردة اليونانيَّة (*Esti*) (صيغة الشخص الثالث المفرد من الفعل المضارع لفعل الكينونة) (the third person singular form of the present indicative of the verb 'to be' (McKirahan, Richard, 1994))، التي هي في اليونانيَّة مفردةٌ واحدةٌ لا مفردتَيْن (لذا تُتَرْجَمُ أحيانًا إلى (*is*) فقط)، بخلاف الترجمة الإنجليزيَّة وترجمتي العربيَّة لها؛ فالـ"هو" ([it]) – التي تشير إلى الموضوع في هذه العبارة– زائدةٌ لم يصرِّح بها بارمينيديس (وبتعبيرٍ آخر، تخلو تلك العبارةُ في النص اليونانيِّ من "موضوعٍ نحويٍّ"، وإضافتُها حدثتْ في ترجمتها الإنجليزيَّة (Kahn, 1969, P.708)، ولهذا السببِ وُضِعَتْ في الترجمة الإنجليزيَّة والعربيَّة بين قوسَيْن معقوفتَيْن، كما أنَّ اللغةَ اليونانيَّةَ لا تشترط –كما هو الحال مع اللغة الإنجليزيَّة– التصريحَ بالموضوعِ النحويِّ، إذا ما كان مفهومًا من السياق (McKirahan, Richard, 1994)، لكنَّ عدمَ تصريحِ بارمينيديس بالموضوع وَضَع الشُّرّاحَ –كما سنرى– في حيرة التعرُّف على كُنْهِهِ، على تقدير وجودِه.

بالنسبة إلى السؤال الأوَّل والثاني؛ فإنَّ التصوُّر السائدُ بين الباحثين

المعاصرين أنَّ بارمينيديس "تعمَّدَ" إخفاءَ الموضوع الذي تشير إليه المفردةُ "هو" ([it])،[٢٢] بُغْيَةَ الكشف عنه بصورةٍ تدريجيَّةٍ أثناء عمليَّةِ بسط البرهان (Mourelatos, 1979, p. 3)[٢٣]، فبحسب كوكسون Coxon (٢٠٠٩) فإنَّ استخدامَ بارمينيديس العبارةَ "ولا يمكنُ [لهِ] ألَّا يكونَ" يوضِّح أنَّه من الخطأ فهمُ تصوُّرِه للفعل "[هو] يكون" في هذه المرحلة من الاستدلال بالمعنى الوجوديِّ ('existential')، كما ذهب البعض، بل الأولى أنْ يُفْهَمَ بمعزلٍ عن أيِّ موضوعٍ محدَّدٍ أو محمولٍ إضافيٍّ، بالنظر إلى أنَّ بارمينيديس مهتمٌّ بتحديد المعنى الجوهريِّ المرتبطِ بهذا الفعل، نظرًا لدوره الأساسيِّ في عمليَّة "التفكير والتأكيد" ('asserting and thinking')، لهذا السببِ فإنَّ عمليَّةَ التحديد لمعنى (ثم موضوع) "[هو] يكون" ستأتي لاحقًا أثناء عمليَّة الاستدلال وليس قبلها، وذلك عبر محاولة الإجابة عن سؤالين: ١- ما الشيءُ (الموضوع) الذي يمكن الحديث عنه والتفكير في "[أنَّه] يكون" شيئًا، مع استحالة إنكار أنَّه هو هذا الشيء؟ (Coxon, 2009)، ٢- وماذا يمكن أنْ يُقالَ أيضًا عن وجود هذا الشيء (الموضوع)؟ أيْ ما المحمولاتُ (الذاتيَّةُ) التي يمكن إثباتُها للموضوع بعد إثبات وجوده؟

إنَّ محاولةَ بارمينيديس الإجابةَ عن هذين السؤالين ستؤدِّي به -حسب كوكسون Coxon (٢٠٠٩)- إلى تحويل الفعل "يكون" (is) إلى الاسم "وجود" (Being) (الموضوع)، وبعدها سيبرهن على محمولاتِه ودلالاتِه الضروريَّةِ عبر الاستخدام الرابط لهذا الفعل، وفي رأيي؛ ربما يكون ما ذهب إليه الباحثون من تَعَمُّدِ بارمينيديس عدم ذكرِ الموضوعِ في المقدِّمةِ الأُولى، وتأخير تعيينه كي يتَّضحَ لاحقًا عبر عمليَّة الاستدلالِ أقربَ إلى الصوابِ، لكنَّ هذا لا يعني -من وجهة نظري- عدمَ تضمُّن تلك المقدِّمةِ دلالاتٍ تشيرُ **ضمنيًّا** إلى طبيعةِ هذا الموضوعِ، والمحمولاتِ الضروريَّةِ التي يمكن استنباطُها منها، وهو أمرٌ سأتناوله بشيءٍ من التفصيل لاحقًا.

على كل حال، ليس المهمُّ في مقامنا هذا النظرَ في **صحَّةِ** القولِ بتعمُّدِ

بارمينيديس عدمَ ذكرِ الموضوع في المقدِّمة، فالمهمُّ هو محاولةُ تحديد موضوع المفردة "هو"، سواءٌ أكان متضمَّنًا في المقدِّمة، أم عُيِّنَ عبر سلسلةِ البرهانِ في مرحلةٍ لاحقةٍ، فما موضوع تلك المفردة بالضبط؟ ولا يبدو أنَّ هناك اتفاقًا بين الباحثين على إجابةٍ واحدةٍ عن هذا السؤال، فقد قدَّموا أقوالًا مختلفةً، ومتضاربةً نوعًا ما.

وعلى سبيل المثال، ذهب البعض منهم مثل كورنفورد Cornford (1939) إلى أنَّ الموضوعَ هو "الواحد"، أو "الوجود الواحد"، الذي يأبى الكونَ من العدمِ والمضيَّ إلى العدم، بينما ذهب البعض الآخر إلى القول: إنَّ موضوع المفردة "هو" إنَّما هو "ما هو موجودٌ" (what there is) (Bredlow, 2011, p. 291)، وهناك من قال: إنَّه "الماهيَّةُ" (What is?)، وغيرهم قال: إنَّه "الجسمُ" (McKirahan, 1994, p. 160)، وذهب أوين Owen (١٩٦٠) إلى أنَّ الموضوعَ هو "ما **يمكنُ** أن يوجد" ("what *can* exist")، (وليس "ما يجب أن يوجد،" بحسب الترجمة التي اعتمدتها) وذلك ليُثْبِتَ لاحقًا توقُّفَ إمكان التفكير في الشيء والحديث عنه على "إمكان" وجوده، ومن ثَمَّ إثبات وجود هذا الشيء – الذي هو الوجود الواحد كما سيتَّضح في سياق البرهان– لهذا السبب[٢٤]، لأنَّه إذا لم يكن هذا الشيءُ موجودًا؛ فلن يكونَ في الإمكانِ التفكيرُ فيه والحديثُ عنه، من هنا –وبحسب أوين (١٩٦٠)– "ما يمكن التفكير فيه متطابق مع ما يمكن...أنْ يوجد"، أمّا كان Kahn (١٩٦٩) فذهب إلى أنَّ الموضوعَ الذي يتحدَّثُ عنه بارمينيديس هو "المعلوم" (*the knowable*)، أو –بتعبيرٍ آخر– "ما يُعْلَمُ، أو ما يُمْكِنُ العِلْمُ به" (what is or what can be known).

وفي المقابل، اقترح البعض أنَّ المفردةَ "هو" لا شخصيَّةٌ (impersonal)[٢٥]، ولا تقصد موضوعًا محدَّدًا، وحالُها من حال الـ"هو" في العبارة: "هي تمطر" التي تعني –في الحقيقة– أنَّ "السماء تمطر الآن" (raining is going on)، لكن، يبدو أنَّ هذا الرأي غيرُ صائبٍ –بحسب مكيراهان McKirahan (١٩٩٤) وكذلك كان Kahn (١٩٦٩)–، بالنظرِ إلى

أنَّ سياق البرهان يشيرُ إلى وجود موضوعٍ **منطقيٍّ (ودلاليٍّ أيضًا)** محدَّدٍ، كما هو واضح من العبارة: "أيُّ موضوعٍ للبحث" ('Any subject of inquiry') التي تشير إلى وجودِ موضوعٍ معيَّنٍ، وكذلك العبارة: "أيُّ شيءٍ يمكنُ التفكيرُ فيه والحديثُ عنه" ('Anything that can be spoken and thought of') (McKirahan,1994)، وإلى هذا الرأيِ يذهب –على ما يبدو– كورنفورد Cornford (١٩٣٩)، وأنا اتَّفقُ معه في ذلك، لأنَّ سياقَ البرهان –لمن يتأمل– يكشفُ عن وجود موضوعٍ محدَّدٍ، هذا الموضوع –من وجهة نظري– هو **الوجود الواحد**، وبذا أَتَّفِقُ مع قراءة كورنفورد لتلك المقدمة.

لكن هناك إشكالٌ وجيهٌ أثاره أوين Owen (١٩٦٠) على اختيار "الوجود" موضوعًا صريحًا للفعل "هو يكون"، كما ذهب كورنفورد، لأنَّ ذلك سيجعل من تلك المفردة مجرَّدَ "تحصيل حاصل" (tautology)، أي ستصبح وكأنَّها تقول: ما هو موجودٌ موجودٌ، لكنْ إذا عَدَّ بارمينيديس أنَّ وجودَ الوجودِ تحصيلُ حاصلٍ، ثم وضع هذا في صورةِ مقدِّمةٍ للبرهنةِ على وجودِ الوجودِ، فسيكون بذلك قد ارتكب مغالطةَ المصادرةِ على المطلوب (*petition principii*) (Owen, 1960)، ولدفعِ نسبةِ الوقوعِ في مغالطةٍ منطقيَّةٍ إلى بارمنيديس، ينبغي عدمُ عدِّ الوجودِ موضوعًا **صريحًا** لهذا الفعل.

وعلى الرغم من وجاهة هذا الإشكال، إلّا أنَّه –من وجهة نظري– غيرُ مُلْزِمٍ، ووَجْهُ عدمِ الإلزامِ هو أنَّ حالةَ المصادرةِ على المطلوبِ ربَّما ستنتفي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العبارةَ التي تليها (أي، عبارة "ولا **يمكن** [له] **ألّا يكون**") بوصفها جزءًا مكمِّلًا لها، ليصبح **مفادها** كالآتي: الوجودُ (بالضرورةِ)[٢٦] موجودٌ، ولأنَّهُ (بالضرورةِ) موجودٌ، لا يمكن له ألّا يُوجدَ، أمَّا العبارة التي تقابلها، فسيكون معناها: غيرُ الموجودِ لا يمكن له أنْ يوجدَ (أي لا يمكن للعَدَمِ أنْ يتَّصِفَ بالوجودِ، لأنَّه عَدَمٌ)، من هنا؛ وبما أنَّ الوجودَ موجودٌ، فمن المستحيل أنْ يكونَ غيرَ موجودٍ، لأنَّه موجودٌ بالضرورةِ، وبما أنَّ غيرَ الموجودِ غيرُ موجودٍ، فمستحيلٌ عليه أنْ يوجدَ، لأنَّه عَدَمٌ بالضرورةِ، لهذا السببِ تُعَدُّ هاتان

المقدِّمتان بَدَهِيَّتَينِ يصحُّ استنباط مقدِّماتٍ أخرى منها حتّى الوصول إلى النتيجة المرجوَّة: الوجودُ واحدٌ غيرُ متغيِّرٍ وغيرُ متكثِّرٍ.

إذا كان تعيينُ الموضوع الذي تشير إليه المفردة "هو" مشكلًا ومحلَّ خلافٍ بين الباحثين؛ فإنَّ أمرُ تعيينِ مفردة "يكون" (*is*) الواردة في مقدِّمة البرهان وتفسيرِها أشدُّ وأكثرُ تعقيدًا من الناحية الدلاليَّة الفلسفيَّة والنحويَّة، فالخلاف حول الطريقة التي استخدمها بها بارمينيديس كبيرٌ جدًّا، ويتفاقم الوضع إذا ما أدركنا أنَّ مضمون الاستدلالِ الذي بَسَطَهُ بارمينيديس على واحديَّةِ الوجودِ وامتناعِ الكثرةِ والتغيُّر يتوقَّفُ بأسره على الكيفيَّةِ التي استخدم بها هذا الفعل؛ فترجيحُ استعمالٍ على آخر يعني تقديمَ قراءةٍ لمضمون فلسفة بارمينيديس على أخرى ربما تكون مغايرةً لها، مما يكشف عن مركزيَّةِ هذا الفعل وأهميَّتِهِ (أي فعل الكينونة) في الصرح الماورائيِّ الذي شيده بارمينيديس، فلنستعرضْ بعضًا من أهمِّ الآراء حول تفسير اللفظة "يكون" (*estin*) الواردة في الطريقِ الأوَّلِ الموصِلِ إلى معرفة الحقيقة (أي "**[هو] يكون** (***is***) [***it***] that)، ولا **يمكن** [لـه] **ألا يكون** (and that [*it*] *cannot not be*)")، لكنْ من دون الدخولِ في تفاصيلَ قد تُخرِجُنا من نطاق البحث.

كما أشرت آنفا، فقد تعدَّدت الأقوالُ في الطريقة التي وظَّف بها بارمينيديس الفعل "يكون" (*is*) في برهانه، في الطريق الأوَّل على وجه التحديد؛ أستخدمه بالمعنى الوجوديِّ؟ أم بالمعنى الرابط (أو الحمليّ، بتعبيرٍ آخر)؟ أم بالمعنى الوجوديِّ والحمليِّ معًا؟ أم بالمعنى المطابقي؟ بحسب كرك Kirk وريفان Raven وشوفيلد Schofield (١٩٨٣)؛ قام بارمينيديس "بدمج" الاستعمال **الوجوديِّ والحمليِّ** معًا لا بخلطهما، ما يدعم **القراءةَ الوجوديَّةَ** لهذا الفعل –إضافةً إلى النصّ (الشذرة ٨، الأسطر ٢٢–٥، و٤٦–٨)–، استحالة معرفة ما هو غيرُ **موجودٍ** أو الإشارةُ إليه (وهو ما يفيده مضمون العبارات المستخدمة في الطريق الأول).

كما أنَّ **القراءةَ الحمليَّةَ** (predicative reading) –بحسب هؤلاء

الباحثين– مُحتَمَلَةٌ أيضًا، بالنظر إلى "أنَّه يبدو من المستحيلِ معرفةُ ما هو ليس بشيءٍ أو بآخر، أو الإشارةُ إليه، أي إلى ما لا يمتلك خواصًّا ولا محمولاتٍ تَصْدُقُ عليه" (P. 246)، وما يدعم تلك القراءة هو وجود بعض الفقرات (الأسطر من ٥–٢١ من الشذرة ٨) التي تفيد أنَّ بارمينيديس وظَّف هذا الفعل توظيفًا حمليًّا وليس وجوديًّا فقط (pp. 245-246). وبما أنَّ بارمينيديس استخدم هذا الفعل بالمعنى الوجوديِّ تارةً والحمليِّ تارةً أخرى؛ فقد رجَّحَ هؤلاء الباحثون أنَّه قد دَمَجَ الاستخدامين معًا (P. 246).

هذا بالنسبة إلى قراءة كرك Kirk وريفن Raven وشوفيلد Schofield لاستخدام بارمينيديس للفعل "يكون" (أو "[هو] يكون") في مقدِّمة البرهان، أمّا مكيراهان McKirahan (١٩٩٤)، فقد رجَّحَ **التفسيرَ الوجوديَّ** لهذا الفعل على غيره من الاستعمالات، مع إقراره بإمكانيَّة تفسيره بناءً على الاستعمالِ الحمليِّ، أو الوجوديِّ والحمليِّ معًا، بهذا الاعتبار وبناءً على القراءة الوجوديَّةِ لفعل الكينونة؛ سيأخذ الطريق الأوَّل (طريق الحقيقة) الصيغة: x (أي الموضوع الذي هو الوجود) موجودٌ، ويجب أنْ يكونَ موجودًا، أمّا الطريق الثاني، فسيأخذ الصيغة: x غير موجودٍ، ولا يمكنُ له أنْ يوجدَ.

من جهته ذهب كان Kahn (1969) إلى أنَّ بارمينيديس استعمل الفعل "[هو] يكون" (is) بمعنى "المطابقة للواقع" (the veridical use)، وأنَّ له الأولويَّة على الاستعمال الوجوديِّ له (existential use)، وبتعبيرٍ أدق؛ يعتقد كان Kahn (١٩٦٩) أنَّ كِلا الاستعمالَين الوجوديِّ والحمليِّ داخلٌ جزئيًّا في الاستعمال المطابقي للفعل "[هو] يكون"، لكنْ مع إعطاء الأولويَّة لهذا الاستعمال (أي الاستعمال المطابقي) على غيره، بالنظر إلى أنَّ هذا الاستخدامَ متناسبٌ مع ما عده كان Kahn (١٩٦٩) فرضيَّةَ بارمينيديس المركزيَّة في القصيدة، أي فرضيَّة العلم الصادق (أو البحث عن المعرفة الصادقة الكاشفة (أو العاكسة) عن الواقع)، من هنا لا يقوم هذا الاستعمال **بالتأكيد** على الواقع الذي نتحدَّث عنه ونفكِّر فيه فحسب (أي موضوع العلم الذي تحدثنا عنه قبل

قليل (وهنا يُلاحَظُ البُعْدُ الوجوديُّ للفعل))، بل يقوم بتعيينِ المحمولاتِ (الصفاتِ) التي تُقالُ عنه أو تُحْمَلُ عليه حملًا ضروريًّا أيضا، وأنَّ هذا التعيينَ **مطابقٌ** لما هو في الواقع (P. 711)، وفق هذا، وبناء على قراءة كان Kahn ، يَحْمِلُ الفعلُ "يكون" (is) الذي استخدمه بارمينيديس في هذا المقام بُعْدَيْنِ؛ بُعْدًا مُطَابَقِيًّا (veridical)) وبُعْدًا وجوديًّا[٢٧]، ووظيفةُ البُعْدِ المطابَقِيِّ هي التأكيدُ على وجودِ **علاقةٍ لزوميَّةٍ** (entailment relation) ما بين العلمِ وموضوعِه (الذي هو **الوجود** (Being)، كما تُبَيِّنُ الفقراتُ المتأخِّرةُ من البرهان (١٩٦٩)، بمعنى أنَّ "ما نعرفُه وما نقولُه بصدقٍ، يجب أنْ يكونَ **في الواقع** كما نعرفُه ونقوله في الفكرِ واللغةِ أنَّه كذلك"[٢٨]، وبذا يوجدُ تناظرٌ ما بين العلمِ (knowing)، والقولِ (saying)، والوجودِ (Being)، وهو مَسْلَكٌ ربَّما يمنح بارمينيديس فضلَ اقتراحِ نظريَّةِ المطابقةِ في الصدق (Correspondence Theory of Truth) (Kahn, 1969)، أمّا البُعْدُ الوجوديُّ فيتعلَّقُ بحضوره في هذا الاستعمال على مستويَين: ١- وجودِ الموضوعِ ("existence for the subject entity")، أي "ذلك الموجود" (*that which is*)، و٢- وجودِ الظرفِ أو واقعيَّتِهِ الذي يميِّزُ هذا الموجود ويُحَدِّدُه، وبناءً على هذا التصوُّرِ "المعرفيِّ-الأنطولوجيِّ" لدورِ الفعلِ "(هو) يكون" في البرهان، يتَّخذُ طريقُ الإقناعِ (طريقُ الحقيقةِ) بحسب تصوُّر كان Kahn (١٩٦٩) المعنى الآتي:

هو (كل ما يمكن لنا معرفتُه، أو ما هو حاضرٌ للمعرفة)، حقيقةٌ محدَّدَةٌ. في المقابل:

إذا لم يوجد في الواقع موضوعٌ للإدراك، فلا توجدُ إذن كينونةٌ (entity) **يمكن العلمُ بها، أو وصفُها، أو الدلالةُ عليها، وإذا لم توجد وقائعُ محدَّدَةٌ** (determinate *state of affairs*)، **فلا حقائقَ تُعْطَى بوصفها موضوعًا للمعرفةِ والعباراتِ الصادقةِ، وبذا يكون كلُّ ما نصفه ونعلمه -ببساطة- خاطئًا** (not the case).

أما ألكسندر مورلاتوس Alexander Mourelatos (١٩٦٩)، فقد اقترح

نمطًا خاصًّا من الاستعمال للفعلِ "[هو] يكون" المذكورِ في **طريق الحقيقة** (الشذرة الثانية) يندرج تحت الاستعمال بمعنى المطابقةِ للواقعِ، وهو نمطٌ "هجينٌ" من الاستعمال الحمليِّ والاستعمالِ بمعنى المساواةِ أو الهويَّةِ، يأخذ الاستعمالُ الذي اقترحه مورلاتوس Mourelatos (١٩٦٩) الصيغة الآتية: "**هو** [كذا] ---" (مثل "**هو** هواءٌ"، "**هو** نارٌ"، **حيث يشير المحمولُ هنا إلى مصداقِ الواقعيَّةِ**)، ووفق هذا، يمتلك الفعلُ "[هو] يكون" في هذا المقام قوَّةَ العبارةِ "[هو] الموجودٌ في الحقيقة" ("Really is") (Mourelatos, 1969)، وعلى إثر ذلك يكون الغرضُ من طريق الحقيقة معرفةَ طبيعةِ الواقع الذي "يحب أن يختفي" ومصداقه، أيْ الواقع الذي يقع وراء الظواهرِ المحسوسةِ (appearances) والتصوُّراتِ المألوفةِ (الاعتقاداتِ والآراءِ اليوميَّةِ الحسيَّةِ) (*doxa*)، وذلك في ضوء الصيغة "هو في الحقيقة---" (It really is---) (Mourelatos, 1969)، أمّا الطريق الثاني (أي طريق العدم الذي لا يمكن تعلُّمه)، فسيأخذ –بحسب هذه القراءة للفعل– الصيغة: "هو في الحقيقة ليس-- –" (It really is not---)، ويرى مورلاتوس Mourelatos (١٩٦٩) أنَّ السبب في رفض بارمينيديس هذا الطريقَ من البحث لا يعود إلى "قلقه" من الوضع الأنطولوجيِّ للكائنات والوقائع السلبيَّة (أي التي لا تَحَقُّقَ لها في الواقع)، بل إلى كونه غيرَ مؤثِّرٍ وغيرَ مثمرٍ معلوماتيًّا.

أمّا لويس بردلو Luis Bredlow (٢٠١١) فقد اقترح أنَّ بارمينيديس استعمل –على الأرجح– الفعل "[هو] يكون" بمعنى الفعل الرابط الخاص "بتعريف الهويَّة" (Definitional Identity)، الذي يعبِّر عن ماهيَّةِ الشيءِ المعرَّفِ أو طبيعتِه، الذي يمتنع فيه ارتفاع المحمولِ عن الموضوعِ وينبه بردلو إلى أنَّ صدق التعريف بالهويَّة عند الفلاسفة الإغريق لا يتوقَّفُ على معنى المعرَّف فقط، **بل على كونه دالًّا على شيءٍ حقيقيٍّ (موجودٍ)، ومعبِّرًا عن الطبيعة الأصيلة لهذا الشيء**[٢٩].

يشير بردلو Bredlow (٢٠١١) إلى أنَّ من أهمِّ خصائص هذا النمطِ

من الاستعمال للفعل "[هو] يكون" مَزْجُهُ الاستعمالَ الوجوديَّ المطلقَ لهذا الفعل (absolute sense of *estin*)[٣٠] (بالنظر إلى أنَّ ما هو موجودٌ هو الذي يمتلك ماهيَّةً أو طبيعةً فقط)، والاستعمال بمعنى المطابقة للواقع (veridical use) (بالنظر إلى أنَّ تعريفَ ماهيَّةِ الشيء أو حقيقتِه هو تعريفُ ما هو هذا الشيءُ في **الواقع**) (To define what this thing truly or really is). وبتعبير آخر، معرفةُ حقيقةِ الشيءِ هي معرفةُ ماهيَّتِه كما هي في الواقعِ (To know what this thing really *is*)، بناءً على ما تقدَّم يأخذ الطريقُ الأوَّلُ عنده المعنى الآتي:[٣١]

أنْ يكونَ (to be) هو أنْ تكونَ الطبيعةُ الحقيقيَّةُ لشيءٍ ما، أي كونُ هذا الشيءِ على ما هو عليه فقط؛ وليصبحَ هذا الشيءُ مُتَّصفًا بتلك الطبيعة يجب على هذا الشيءِ أنْ يكونَ ما هو عليه من دون تغيُّرٍ (unchangingly)، وبصورةٍ تامَّةٍ، بوصفه وحدةً (as a unity) (Bredlow, 2011).

ما سبق مجموعةٌ من أقوال بعض الباحثين في شأن طبيعة استخدام بارمينيديس لفعل الكينونة في استدلاله على واحديَّةِ الوجودِ وعدمِ تغيُّره وتكثُّرِه، وهي أقوالٌ وقراءاتٌ ربَّما تكشفُ عن وجودِ إبهامٍ في استعمال بارمينيديس لهذا الفعل، لكنَّها –من وجهة نظري– تكشفُ بدرجةٍ أكبرَ وأهمَّ الدورَ المحوريَّ الذي أدَّاهُ هذا الفعل في أخذ الوجود (أو الواقع (Reality)) تلك الصورةَ الواحديَّةَ الثابتةَ عنده، وهو ما سأحاول بيانه بعد بسط مختاري من تلك الأقوال.

أميلُ إلى الأخذ بالقول الذي يذهب إلى أنَّ بارمينيديس استعمل –بصورة أساسيَّةٍ– فعل الكينونة بالمعنى الوجوديِّ المطلقِ (أي بالمعنى الذي تبنّاه كلٌّ من كورنفورد وجوثري)، وبمعنى المطابقة للواقع معًا (مع تقديم الأوَّل على الثاني)، وأنَّه لولا هذا الاستعمال ربَّما لم يتمَّ برهان بارمينيديس على واحديَّةِ الوجود وثباتِه،[٣٢] وذلك لجملة من الأسباب والاعتبارات، منها:

١. كما هو مُثبَتٌ في القصيدة، يعتقد بارمينيديس بمطابقةِ (أو اتحادِ) الفكرِ

واللغةِ والوجود، بحيث إنَّه من المتعذر –منطقيًّا وفلسفيًّا– التفكيرُ في ما هو غير موجود والحديث عنه، بل عن الوجود لا غير، وهذه الاستحالة كامنةٌ في فعل الكينونة نفسِه، الذي يؤكِّد –في ذاته– على تأكُّدِ الوجود، وثباتِه وعدمِ تغيُّرِه (الطريق الأول)، واستحالةُ وجودِ غيرِ الموجودِ (الطريق الثاني)، لأنَّه لا يمكن التفكيرُ والحديثُ إلا عن ما هو موجودٌ، والـ"يكون" (*is*) هنا تشيرُ إلى عمليَّةِ التفكيرِ بالشيء والحديثِ عنه، وعليه فإنَّ هذا الشيء (الذي هو الوجودُ الواحدُ) يجبُ أنْ يكون موجودًا، لأنَّ تلك العمليَّةَ –بالضرورةِ– تقتضي ذلك؛ ولهذا السبب استحقَّتْ تلك القضيةُ عند بارمينيديس مقامَ القضيَّةِ البَدَهِيَّةِ، وصارتْ أساسًا لاستنباطِ باقي القضايا، بل أستطيع القول: إنَّ نتيجةَ تلك المقدِّمة (أي كون الوجودِ واحدًا غيرَ متغيِّرٍ وغيرَ متكثِّرٍ، وليس له ماضٍ ولا مستقبلٍ، ولا يزيدُ ولا ينقصُ، وبمنأًى عن الكون والفساد) مضَمَّنَةٌ بالضرورةِ في تلك المقدمة، فهذه القضيَّةُ تؤكِّدُ ضرورةَ وجودِ الوجودِ، وتؤكِّدُ –في الوقت نفسه– **مطابقتها للواقع** الذي تتحدَّث عنه، وذلك بناءً على **اتِّحاد الفكرِ واللغةِ والوجودِ**، فما يحاول بارمينيديس القيامَ به عبر هذا البرهان هو تعيينُ حقيقةِ الوجودِ (أي مصداق الواقعيَّة) عن طريق النظرِ العقليِّ، وفعل الكينونة أدّى هذا الغرض على أكمل وجه، لأنَّه جامعٌ للمعنى الوجوديِّ ومعنى المطابقةِ للواقع، ناهيك عن وضوح قيامه على مبدأ عدم التناقض والوسط المرفوع.

٢. ذكرنا في الأعلى أنَّ فعل الكينونة –سواءٌ اسْتُعْمِلَ فعلًا رابطًا أم في صورة أي تركيبٍ آخر– يأخذ صُوَرَ "الديمومة" فقط، وأنَّ تلك الخصوصيَّةَ الصُّورِيَّةَ لهذا الفعل انعكست في قيمتِه الدلاليَّةِ بوصفه فعلًا رابطًا مستقرًّا، في مقابل الفعل الرابط المتغيِّر(يصير)، إنَّ تَبَايُنَ القيمتين الدلاليَّتين لهذين الفعلين وتَقَابُلَهما **يحمل في طياته** –كما أشار كان Kahn– تبايُنًا وتقابلًا أنطولوجيًّا بين الوجودِ المستقرِّ والصيرورةِ، ولهذا

السبب ليس من المستبعَد في نظري استعمالُ بارمينيديس هذا الفعلَ –أي فعل الكينونة– استعمالًا وجوديًّا، مع وعيه –**ربما**– بالفحوى الوجوديِّ لهذا الاستعمال، إنْ صحَّ ذلك، فهذا يعني إسهام هذا الفعل في أخذ الوجودِ تلك الصورةَ الواحديَّةَ الثابتةَ عند بارمينيديس.

٣. قد يعدُّ البعضُ –مثل أوين Owen– أنَّ نسبةَ الاستعمال الوجوديِّ إلى بارمينيديس تعني أنَّه قد بدأ من قضيَّةٍ هي تحصيلُ حاصلٍ، ربَّما يكون الأمر كذلك، لكن –بحسب جوثري Guthrie (١٩٦٥)– تلك ليست المرةَ الأولى التي يرى فيها الفيلسوفُ أنَّه من الضروريِّ البدءُ من قضيَّةٍ تعدُّ تحصيلَ حاصلٍ من أجلِ تصحيحِ "خللٍ" فلسفيٍّ تصوُّريٍّ، فما هذا الخللُ التصوريُّ الفلسفيُّ الذي حاول بارمينيديس تصحيحَه؟ يجيب جوثري Guthrie(١٩٦٥): الخلل هو قبولُ المدرسة الملطيَّةِ (طاليس، وأنكسمندر، وأنكسمينيس) بتغيُّرِ العالم الحسِّيِّ وتغيُّرِ المبادئ، وأنَّه **كان** هكذا، **ولم يعد** كذلك، **وأصبح** هكذا، **وسيكون** بخلافِ ما هو عليه الآن، لكنَّ هذا القول –بحسب بارمينيديس– غيرُ مقبولٍ، بناءً على القضيَّةِ البَدَهِيَّةِ: أنَّه ما إنْ يقولُ الشخصُ: إنَّ شيئًا ما موجودٌ، فإنَّه محظورٌ عليه القول: إنَّه كان، أو سيكونُ، لأنَّ ما هو موجودٌ موجودٌ بالضرورةِ وليس غيرَ موجودٍ، ومن هنا جاءت الحاجةُ إلى البدءِ من قضيَّةٍ هي تحصيلُ حاصلٍ (Guthrie, 1965).

فعل الكينونة وأصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازيّ

توطئة

السؤال الذي سأحاول الإجابة عنه في هذه المرحلة من البحث هو: هل من دورٍ لفعل الكينونة الذي استخدمه قدماءُ اليونان في نظريَّةِ أصالةِ الوجودِ التي بَسَطَها الفيلسوفُ صدرُ الدينِ الشيرازيّ؟ الإجابةُ عن هذا السؤال تقتضي مني البدء من أبي نصرٍ الفارابيّ، لكونه –ربما– أوَّلَ فيلسوفٍ إسلاميٍّ التفتَ إلى القيمةِ الفلسفيَّة لهذا الفعل، وضرورتِه في العلوم النظريَّة وفي صناعة

المنطق (الفارابي، ٢٠٠٤).

بادئ ذي بدء، يشير الفارابيُّ في كتابه (الحروف) إلى أنَّ "الموجودَ" في لسان جمهور العرب هو اسمٌ مشتقٌّ من الوجودِ والوجدان، ويُسْتَعْمَلُ عندهم مطلقًا ومقيَّدًا ، معنى "الموجود" المستعمل عندهم على الإطلاق: "أنْ يحصلَ الشيءُ معروفُ المكانِ، وأنْ يتمكَّن منه في ما يراه منه، ويكون معرَّضًا لما يلتمس منه"، مثل قولهم: "وجدتُ الضالَّةَ" و"طلبت كذا حتى وجدتُه"، و"وجدتُ ما كنتُ فقدتُه"، "وقد يعنون به أن يصيرَ الشيءُ معلومًا"، أما الموجودُ الذي يُسْتَعْمَلُ عند العرب مقيَّدًا فمثل "قولهم: 'وجدتُ زيدًا كريمًا' أو 'لئيمًا،' فإنَّما يعنون به عرفتُ زيدًا كريمًا أو لئيمًا لا غير..." (الفارابي، ٢٠٠٤، ص.١١٠)، ولهذَيْن المعنيَيْن ما يقابلهما –بحسب الفارابي– في اللغة الفارسيَّة، وبعد ذلك أشار الفارابيُّ (٢٠٠٤) إلى أنَّه:

"في سائر الألسنة –مثل الفارسيَّةِ والسريانيَّة والسغديَّة– لفظةٌ يستعملونها في الدلالةِ على الأشياءِ كلِّها، لا يخصُّون بها شيئًا دونَ شيءٍ، ويستعملونها في الدلالةِ على رباط الخبرِ بالمخْبَرِ عنه، وهو الذي يربطُ المحمولَ بالموضوعِ متى كان المحمولُ اسمًا، أو أرادوا أنْ يكونَ المحمولُ مرتبطًا بالموضوعِ ارتباطًا بالإطلاقِ من غيرِ ذكرِ زمانٍ، وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطًا في زمانٍ محصَّلٍ ماضٍ أو مستقبلٍ استعملوا الكَلِمَ الوجوديَّةَ، وهي كانَ أو يكونُ أو سيكونُ أو الآن، وإذا أرادوا أنْ يجعلُوهُ مرتبطًا به من غيرِ تصريحٍ بزمانٍ أصلًا نطقوا بتلك اللفظةِ، وهي بالفارسيَّةِ "هست" وفي اليونانيَّة "استين"... وليس في العربيَّةِ منذُ أوَّلِ وضعِها لفظةٌ تقومُ مقامَ "هست" في الفارسيَّة ولا مقام "استين" في اليونانيَّة ولا مقام نظائر هاتَيْن اللفظتَيْن في سائر الألسنة" (ص. ١١١–١١٢).

ونظرًا لأهميَّة هذه اللفظة في العلوم النظريَّة وفي صناعة المنطق، فإنَّه عند انتقال الفلسفة إلى العرب احتاج الفلاسفةُ الذين يتكلَّمون بالعربيَّة إلى إيجاد لفظةٍ تقوم مقامَ الألفاظِ في الموارد التي تُسْتَعْمَلُ فيها لفظة "هست" الفارسيَّة و"استين" اليونانيَّة (الفارابي، ٢٠٠٤)، وقد رأى بعض الفلاسفة أنْ يستعملَ

لفظةَ "هو" مكانها، بالنظر إلى أنَّ هذه اللفظةَ قد تُسْتَعْمَلُ في العربيَّة "في بعض الأمكنةِ التي يستعمل فيها أهلُ الألسنةِ تلك اللفظةَ المذكورةَ، وذلك مثل قولنا 'هذا هو زيدٌ'... كذلك 'هذا هو ذاك الذي رأيتَه' و 'وهذا هو المتكلِّمُ يومَ كذا وكذا' و 'هذا هو الشاعر،' وكذلك 'زيد هو عادلٌ'، وأشباه ذلك" (الفارابيّ، ٢٠٠٤، ص.١١٢)، أما البعض الآخر فرأى "أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ بدل الهُوَ لفظةَ الموجودِ، وهو لفظةٌ مشتقَّةٌ ولها تصاريفُ، وجعلوا مكان الهُويَّةِ لفظةَ الوجودِ، واستعملوا الكَلِمَ الكائنةَ منها كَلِمًا وجوديَّةً روابطَ في القضايا التي محمولاتُها أسماءٌ، مكان كانَ ويكونُ وسيكونُ، واستعملوا لفظةَ الموجودِ في المكانَيْنِ؛ في الدلالةِ على الأشياءِ كلِّها، وفي أنْ يُرْبَطَ الاسمُ المحمولُ بالموضوعِ حيثُ يُقْصَدُ أنْ لا يُذْكَرَ في القضيَّةِ زمانٌ، وهذان المكانان هما اللَّذان فيهما 'هست' بالفارسيَّة و'استين' باليونانيَّة" (الفارابيّ، ٢٠٠٤، ص.١١٣). وكما لاحظ الفارابيَّ إشكالاتٍ جديَّةً (نحويَّةً بنيويَّةً) على كِلا الاقتراحَيْن، لكنَّ ذلك لم يمنعْهُ من التسامُحِ مع استخدامِ أيٍّ منهما، مع مراعاةِ بعضِ الشروط.

هذا بخصوصِ موقفِ الفارابيِّ اللغويِّ من اللفظةِ "يكون"[٣٣] (استين)، لكن ماذا عن موقفِه المنطقيِّ والفلسفيِّ منها؟ ربما نستطيعُ أنْ نستشفَّ موقفَهُ من العبارتَيْن الآتيتين:

يشير الفارابيُّ (٢٠٠٤) إلى أنَّه بسبب أنَّ:

لفظةَ الموجودِ وهي أوَّلَ ما وضعت في العربيَّةِ مشتقَّةً، وكلُّ مشتقٍّ فإنَّه يُخَيِّلُ ببنيتِه في ما يدلُّ عليهِ موضوعًا لم يصرَّحْ به، ومعنى المصدرِ الذي منه اشْتُقَّ في ذلك الموضوعِ، فلذلك صارتْ لفظةُ "الموجودِ" تُخَيِّلُ في كلِّ شيءٍ معنًى في موضوعٍ لم يصرَّح به –وذلك المعنى هو المدلولُ عليه بلفظ[ة] الوجود– حتى تُخَيِّلَ وجودًا في موضوعٍ لم يصرَّحْ به، وفُهِمَ أنَّ الوجودَ كالعَرَضِ في موضوعٍ.... وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ هذه اللفظةَ إذا اسْتُعْمِلَتْ في العلومِ النظريَّةِ التي بالعربيَّةِ مكانَ "هست" بالفارسيَّة فينبغي أنْ لا يُخَيَّلَ معنى الاشتقاقِ ولا أنَّه

كائنٌ عن إنسانٍ إلى آخر، بل تُسْتَعْمَلُ على أنَّها لفظةٌ شَكْلُها شَكْلُ مشتقٍّ من غيرِ أنْ تدُلَّ [على ما يدل] عليه المشتقُّ، بل أنَّ معناه معنى مِثالٍ أوَّلٍ غيرِ دالٍّ على موضوعٍ أصلًا، ولا على مفعولٍ تعدَّى إليه فعلُ فاعلٍ، بل يُسْتَعْمَلُ في العربيَّةِ دالًّا على ما تدلُّ عليه "هست" في الفارسيَّة و"استين" في اليونانيَّة، وتُسْتَعْمَلُ على مثالِ ما نَسْتَعْمِلُ قولَنا "شَيْءٌ"، فإنَّ لفظةَ الشيءِ إذا كانتْ مثالًا أوَّلًا لم يفهمْ منهُ موضوعٌ ولا فُهِمَ أنَّهُ كائنٌ عن إنسانٍ إلى آخر، بل إنَّما يُفْهَمُ منه ما يعمُّ ما يدلُّ عليه المشْتَقُّ والمثالُ الأوَّلُ، وما هو كائنٌ عن إنسانٍ إلى آخر، أو غير كائن (ص.١١٣-١١٤).

يشير الفارابيُّ في هذه الفقرة إلى نقطةٍ مهمَّةٍ، هي أنَّ لفظةَ "الموجود" -إذا ما **استُعْمِلَتْ في العلومِ النظريَّةِ التي بالعربيَّةِ مكانَ "هست" بالفارسيَّةِ**- لها "شكلُ" الاشتقاقِ من "غير أنْ تدلَّ [على ما يدلُّ] عليه المشتقُّ"، أي على معنى المصدر وعلى موضوعٍ لم يصرَّحْ به، وذلك حتّى لا يُتَخَيَّلَ أنَّ لفظةَ "الموجودِ" هي **معنى** في موضوعٍ لم يصرَّح به، و"ذلك المعنى هو المدلولُ عليه بلفظةِ 'الوجودِ'، حتّى تُخَيِّلَ وجودًا في موضوعٍ لم يصرَّح به، وفُهِمَ أنَّ الوجودَ كالعَرَضِ في موضوعٍ" (٢٠٠٤، ص.١١٣) (حالُه حالُ عُرُوضِ البياضِ -مثلًا- على الجسمِ)، إذا كان فهمي لعبارة الفارابيِّ صحيحًا، فإنَّ المقصودَ هنا هو أنَّ الفارابيَّ لا يعدُّ لفظةَ "الوجود" **محمولًا حقيقيًّا** يعرض مدلولُه على الأشياءِ (الماهيَّات) مثلما يعرضُ البياضُ -مثلًا- عليها، وربما يكون الدليل على ذلك قوله بأنَّ معنى "الوجودِ" في سياقِ العلومِ النظريَّةِ "معنى مثالٍ أوَّلٍ غيرِ دالٍّ على موضوعٍ أصلًا ولا على مفعولٍ تعدَّى إليه فاعلٌ" (الفارابي، ٢٠٠٤، ص.١١٤)، وعبارتُه الآتية ربما تعزِّزُ هذا التعاطي الحذر مع لفظةِ "الوجود،" وذلك عندما أجاب عن السؤال: هل القضيَّةُ "الإنسانُ موجودٌ" ذاتُ محمولٍ أم لا؟ بالقول:

هذه مسألةٌ قد اختلفَ القدماءُ والمتأخِّرُون فيها (فقال) بعضُهُمْ إنَّها غيرُ ذاتِ محمولٍ، (وبعضُهم) قالوا إنَّها ذاتُ محمولٍ، وعندي أنَّ كِلا القولَيْنِ

صحيحانِ[٣٤] بجهةٍ وجهةٍ (وذلك) أنَّ هذه القضيَّةَ وأمثالَها إذا نَظَرَ فيها الناظرُ الطبيعيُّ الذي هو فَطِنٌ في الأمورِ فإنَّها غيرُ ذاتِ محمولٍ؛ لأنَّ وجودَ الشيءِ ليس هو غير الشيءِ، والمحمولُ ينبغي أنْ يكونَ معنًى يُحْكَمُ بوجودِه ونَفْيِهِ عن الشيءِ، فمن هذه الجهةِ ليستْ هي قضيَّةً ذاتَ محمولٍ (وأمّا إذا نَظَرَ) إليها الناظرُ المنطقيُّ فلأنَّها مركَّبَةٌ من كلمتَيْن هما جُزْآها، وأنَّها قابلةٌ للصدقِ والكذبِ فهي بهذه الجهةِ ذاتُ محمولٍ، والقولان جميعًا صحيحانِ كلٌّ واحدٍ منهما بجهةٍ (الفارابيّ، ١٩٢٥، ص.٩).

بناءً على هذه الفقرة، لا يعدُّ الفارابيّ الوجودَ أمرًا زائدًا على الشيء الموجود[٣٥]، وبذا لا يعدُّ محمولًا حقيقيًّا يعرض على الموضوع، بل صوريًّا منطقيًّا فقط، هذا فيما يخصُّ فهمَ الفارابيّ لهذا الفعل (فعل الكينونة)، وموقفه الفلسفيَّ منه ومن مفهوم الوجود، وقبل أن أنتقل إلى رأي ابن سينا في هذا الموضوع، أودُّ أن أضيف كلمةً للفيلسوف ابن رشد يتَّفق فيها –بدرجة ما– مع ما ذهب إليه الفارابيّ في خصوص ترجمة ذلك الفعل، ولها صلةٌ مباشرةٌ بالطريقة التي تعامل بها ابن سينا –كما سنرى بعد قليل– مع مفهوم الوجود، يقول ابن رشد (١٩٩٠) في كلام طويل له:

وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ اسمَ الهويَّةِ ليس هو شكلَ اسمٍ عربيٍّ في أصلِه وإنَّما اضطرَّ إليه بعضُ المترجمين فاشتقَّ هذا الاسم من حرف الرِّباط، أعني الذي يدلُّ عند العربِ على ارتباطِ المحمولِ بالموضوعِ في جوهرِه، وهو حرف "هو" في قولهم: زيدٌ هو حيوانٌ أو إنسانٌ، وذلك أنَّ قول القائل إنَّ الإنسانَ هو حيوانٌ؛ يدلُّ على ما يدلُّ عليه قولنا: الإنسانُ جوهرُه أو ذاتُه أنَّه حيوانٌ، فلما وجدوا هذا الحرف بهذه الصفة اشتقوا منه هذا الاسم على عادة العرب في اشتقاقها اسمًا من اسم، فإنَّها لا تشتقُّ اسمًا من حرفٍ، فدلَّ هذا الاسمُ على ما يدلُّ عليه ذاتُ الشيءِ، واضْطُرَّ إلى ذلك كما قلنا بعضُ المترجمين لأنَّه رأى أنَّ دلالتَه في الترجمة على ما كان يدل عليه اللفظ الذي كان يُسْتَعْمَلُ في لسانِ اليونانيِّين بدل الموجود في لسان العرب، بل هو أدلُّ عليه من اسم الوجود

وذلك أنَّ اسم "الموجودِ" في كلام العرب لما كان من الأسماءِ المشتقَّةِ وكانت الأسماءُ المشتقَّةُ إنَّما تدلُّ على الأعراضِ؛ خُيِّلَ –إذا دلَّ به في العلوم على ذاتِ الشيءِ– أنَّه يدلُّ على عَرَضٍ فيه، كما عَرَضَ ذلك لابن سينا، فتجنَّبَ بعضُ المترجمين هذا اللفظَ إلى لفظِ الهويَّةِ، إذ كان لا يعرضُ فيه هذا العَرَضُ، ولو كان اسمُ الموجود يدلُّ في كلام العرب على ما يدل عليه الشيء لكان أحقَّ بالدلالةِ على المقولاتِ العشرِ من اسمِ الهويَّةِ، إذ كان هذا الاسم داخلًا في كلامِ العرب، لكنْ لمَّا عَرَضَ لاسمِ "الموجودِ" هذا المعنى؛ آثَرَ بعضُهم عليه اسم الهويَّةِ، ولذلك إذا اسْتُعْمِلَ ها هنا فينبغي ألّا يُفْهَمَ منه شيءٌ من معنى الاشتقاقِ، وإن كان شكله شكلَ اسمٍ مشتقٍّ أعني اسم الموجود (ص.٥٥٧–٥٥٨).

أعتقد أنَّ من الواضح أنَّ موقف ابن رشد من مفهوم الوجود ودلالته اللغوية، والمنطقية، والفلسفية مُتَّسِقٌ مع موقف الفارابي من هذا المفهوم،[٣٦] والسببُ في تفضيله لفظة "الهويَّةِ" على لفظة "الوجود" في ترجمة لفظة "الوجود" ((Being (ὀντὸ) باليونانيَّة التي تدل على الشيءِ أو ذاتِ الشيءِ –جوهرًا كان أو عَرَضًا– واضحٌ أيضًا.

ابن سينا ومفهوم الوجود

وفيما يخصُّ فَهْمَ **ابن سينا** لمفهومِ الوجود، يبدو أنَّه يعدُّ –خلافًا للفارابيّ– الوجودَ **محمولًا حقيقيًّا** يُسْنِدُ وصفًا ماورائيًّا –وليس اعتباريًّا صوريًّا فقط– إلى الشيءِ (الماهيَّةِ) عند حمله عليه، وهو ما يستفادُ من بعض عباراته التي تتناول لفظة الوجود، رابطًا أم محمولًا، فعلى سبيل المثال، يشير ابنُ سينا في كتابه (التعليقات) إلى أنَّ "هويَّةَ الشيءِ، ووحدتَهُ، وتشخُّصَهُ، وخصوصيَّةَ وجودِه المنفردِ له؛ كلُّهُ واحدٌ، وقولنا: إنَّه 'هو' إشارةٌ إلى هويَّتِهِ، وخصوصيَّةِ وجودِه المنفردِ له، الذي لا يقع فيه اشتراكٌ" (ابن سينا، ٢٠٠٩، ص.٢٣٨)، وقال في الموضع نفسه: "'الهو هو' معناه الوحدةُ والوجودُ، وإذا قلنا: زيدٌ هو كاتبٌ؛ فلأنَّ معناه: زيدٌ موجودٌ كاتب فلان، وهو مُساوقٌ لزيدٍ، ولكاتبِ

فلانٍ....'هو' تسمَّى رابطةً، ومعناه بالحقيقةِ الوجودُ، وإنَّما سمِّيَ رابطةً لأنَّه يربط بين معنيَيْن" (٢٠٠٩، ص.٢٣٨)، الفكرة نفسها تقريبًا نجدها في (منطق الشفاء) أثناء حديثه عن القضيَّةِ الثلاثيَّةِ في قوله: "وبالجملةِ فإنَّ الثلاثيَّةَ هي التي يصرَّحُ فيها بالرابطةِ كقولنا: الإنسانُ يوجدُ عادلًا، أو قولنا: إنَّ الإنسانَ هو عَدْلٌ، فإنَّ لفظةَ (يوجد) ولفظة (هو) ليست داخلةً على أنَّها بنفسها محمولٌ، بل لتدلَّ على أنَّ المحمولَ موجودٌ للموضوع" (ابن سينا، ١٩٥٢، ص.٧٧)[٣٧]، يتَّضح من تلك العبارات أنَّ ابنَ سينا يفهم اللفظة "هو" (المقابلة لهست الفارسيَّة ولأستين اليونانيَّة) بالمعنى الوجوديِّ على الأرجح.

هذا بالنسبة إلى تصوُّرِه لمعنى الحرف الرابط "هو"، لكن ماذا عن تصوُّره للوجود بوصفه محمولًا؟ يذهب ابنُ سينا إلى أنَّ "الوجودَ من صفاتِ الشيء، وكونُ وجودِه معلولًا من شيءٍ آخرَ من صفاتِه المتقرِّرَةِ ليست من الاعتبار، وكون وجودِه ممكنًا غيرَ واجبٍ كذلك، وكونه بحيث يلزم عنه غيرُه كذلك" (ابن سينا، ١٩٩٢، ص.١٣١)، وفي موضعٍ آخر من الكتاب، يقول – ردًّا على قول بعض المعتزلة إنَّ الوجودَ ليس بشيءٍ– "العاقلُ لا يضيعُ فكرَه في هذه الخرافات! كلُّ عاقلٍ يعقلُ مثلًا أنَّ السماءَ موجودةٌ، وأنَّ كونَها سماءً غيرُ كونِها موجودةً، وليس الوجودُ غيرَ كونِه موجودًا أو إنَّه موجود" (١٩٩٢، ص.٩٣)، بحسب هاتين العبارتين، يبدو أنَّ الوجودَ عند ابن سينا يعبِّر عن **صفةٍ "حقيقيَّةٍ" ماورائيَّةٍ** –وليست اعتباريَّةً– للشيءِ، وإذا كان صفةً حقيقيَّةً، فهو –بوصفه محمولًا– يضيفُ شيئًا إلى تصوُّر الموضوع.

ما يُعَزِّزُ هذا الرأي عَدُّهُ الوجودَ **عارِضًا** للماهيَّةِ، فيقول في المباحثات (ابن سينا، ١٩٩٣): "الوجودُ عَرَضٌ في الأشياء التي لها ماهيَّاتٌ يلحقُها الوجودُ –مثلًا المقولاتُ العشرُ– فأمّا الذي هو موجودٌ بذاتِه –لا بوجودٍ يلحق ماهيَّتَه لُحُوقَ أمرٍ غريبٍ غيرِ مأخوذٍ في الحَدِّ– فليس له وجودٌ هو به موجودٌ –فضلًا عن أنْ يكونَ عارِضًا له– بل هو موجودٌ بذاتِه، واجبٌ أنْ يكونَ كذلك" (ص.١٥٤)، الفكرةُ عينُها نجدها في (الإلهيات من الشفاء) في قوله: "فكلُّ ذي

ماهيَّةٍ هو معلولٌ، وسائرُ الأشياءِ غيرِ الواجبِ الوجودِ فلها ماهيَّاتٌ، وتلك الماهيَّاتُ هي التي بأنفسها ممكنةُ الوجودِ، وإنَّما يعرض لها وجودٌ من خارج" (ابن سينا، ٢٠٠٧، ص.٣٧٠)، وفي قوله في (التعليقات): "كلُّ ذي ماهيَّةٍ فهو معلولٌ، والإنِّيَّةُ[٣٨] معنًى طارئٌ عليه من خارج...." (ابن سينا، ٢٠٠٩، ص.٢٨٧)، وفي قوله: "الماهيّاتُ كلُّها وجودُها من خارج، والوجودُ عَرَضٌ فيها...." (ص.٢٨٨.)[٣٩]، وبعَدِّهِ الوجودَ أمرًا عارضًا للماهيَّةِ، وضع ابنُ سينا نفسَه تحت طائلةِ الإشكالِ الذي أوردناه قبل قليل نقلًا عن ابنِ رشدٍ في شأن الدلالةِ الفلسفيَّةِ لاستعماله لفظةَ "الموجود" بوصفها اسمًا مشتقًّا يدلُّ على العَرَضِ، ولا ننسى أيضًا أنَّ الفارابيَّ قد حذَّر من استخدام لفظة "الوجود" بالصورة التي استخدمها ابن سينا.

ومن وجهة نظري، فإنَّ فكرةَ تغايُرِ الوجودِ والماهيَّةِ تغايُرًا ماورائيًّا وليس اعتباريًّا ذهنيًّا فقط، وعُرُوضِ الوجودِ لها (أي للماهيَّةِ) هو أساس برهانِ الصدِّيقين وبرهانِ الإمكانِ الذي عوَّل عليهما ابنُ سينا في إثباتِ وجود واجبِ الوجودِ، مما يعطي –إذا صحَّ ما ذهبتُ إليه– للاستعمالِ الوجوديِّ لفعل الكينونة موقعًا مركزيًّا في البناءِ الماورائيِّ الفلسفيِّ السينَوِيِّ، وربَّما لو عَدَّ ابنُ سينا الوجودَ **محمولًا اعتباريًّا يُحْمَلُ أو يضافُ إلى التصوُّرِ أو المفهومِ فقط،** وذلك بعد انكشافِ وجودِ مصداقٍ للموضوعِ أو إثباتِه من دونِ احتوائِه على دلالةٍ ماورائيَّةٍ، لما استطاعَ بناءَ هذَيْن الاستدلالَيْن بتلك الصورةِ، وهذا ما قد يحدثُ أيضًا فيما لو اسْتَعْمَلَ فعل الكينونة بمعنًى آخرَ غيرِ المعنى الوجوديِّ الذي اقترحته، وبتمييز ابنِ سينا الوجودَ عن الماهيَّةِ تمييزًا صوريًّا ماورائيًّا يكون قد مهَّدَ –في رأيي– الأرضيَّةَ الفلسفيَّةَ لنظريَّة أصالةِ الوجودِ التي بسطها صدرُ الدينِ الشيرازيُّ.

لنتناول موقف صدر الدين الشيرازي الفلسفيّ من مفهوم الوجود، ودلالته عنده، والدور الذي أدَّاه فعل الكينونة في صياغة هذا الموقف.

تصوُّر صدر الدين الشيرازي لمفهوم الوجود وقيام هذا التصوُّر على

الاستعمال المنطقيّ والأنطولوجيّ السينويّ له:

مسلك صدر الدين الشيرازي في البحث

بصورةٍ عامَّة، من الممكن رد المسالك التي اتَّبعها الإسلاميُّون في عمليَّة إحراز **المعرفة اليقينيَّة لحقيقة الوجود وطبيعته** في المرحلة التي سبقت هيمنة آراء صدر الدين الشيرازي على الساحة الفلسفيَّة الإسلاميَّة المشرقيَّة إلى مسلكَين رئيسَين: ١ – المسلكِ العقليِّ المشائيّ، و٢ – المسلكِ الذوقيِّ بمظهره الصوفيّ،[٤٠] والإشراقيّ، والعرفانيّ النظريّ[٤١]، ومن يستقرئ طبيعة العلاقة الفكريَّة التاريخيَّة ما بين المسلك الذوقيّ والمشائيّ العقليّ فسيلاحظ وجود صورةٍ من صور التضارب المنهجيّ بينهما، تتعلَّق بالمسلك الذي اتبعاه لإحراز معرفةٍ علميَّةٍ يقينيَّةٍ لحقيقة الوجود وطبيعته، فحقائقُ المسلكِ المشائيِّ عقليَّةٌ استدلاليَّةٌ، لذا لها حظٌّ من الموضوعيَّة البحثيَّة، بينما حقائق المسلك الذوقيّ ذاتيَّةٌ "حدسيَّةٌ" لا سبيل إلى التحقُّق منها –بحكم كونها وجدانيَّةً حضوريَّةً– بصورةٍ استدلاليَّةٍ موضوعيَّة[٤٢]، لكنَّ هذا التضاربَ المنهجيَّ ما بين المسلك الذوقيّ والعقليّ المشائيّ لم يقف حائلًا أمام وجود صورةٍ من صور التأثير المتبادل بينهما، فيُلاحَظُ حضور البُعْدِ الذوقيّ العرفانيّ في أحد أهم أعمال رئيس المشائين الإسلاميِّين ابن سينا، أي كتاب (الإشارات والتنبيهات)، وهو آخر أعماله، وفي المقابل، لا يمكن إغفال الدور الذي أدَّته المدرسة المشائيَّة –عبر انتقاداتها التي انصبَّت في مجملها على الآليَّة الوجدانيَّة التي اعتمدها المسلكُ الذوقيُّ لنيل المعرفة اليقينيَّة– في دفع بعض مسارات المسلك الذوقيِّ إلى تأسيس علمِ العرفان النظريِّ على يد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الذي يحاول تقديم مضمون معرفته الذوقيَّة (فكرة وحدة الوجود على وجه الخصوص) بصورةٍ فلسفيَّةٍ ذات طابعٍ عقلانيٍّ، وهذا قد ينطبق أيضًا على المدرسة الإشراقيَّة التي شيَّدَ أركانها شهاب الدين السهروردي؛ فعلى الرغم من تمسُّك المدرسة الإشراقيَّة بالمسار الذوقيّ الوجدانيّ (أو –بتعبير أدق– المعرفة الحضوريَّة الحَدْسِيَّة) بوصفه واسطةً جديرةً بالثقة لنيل المعرفةِ اليقينيَّةِ لمبادئ الوجود وحقائقه؛ إلَّا

أنَّها اهتمَّت أيضًا بالنظر العقليّ الاستدلاليّ بوصفه مقدِّمةً ينبغي للسالك الإشراقيّ التمكُّن منها أو التعرُّف عليها قبل ولوجه المرحلة الإشراقيَّة ذات الطابع الذوقيّ والسلوكيّ الصرف، ومن وجهة نظري، لا يمكن لهذا الاهتمام بالمسلك النظريِّ العقليِّ أنْ يَظْهَرَ في الذهنيَّةِ الذوقيَّةِ الإشراقيَّة بمعزلٍ عن تأثير المدرسة المشائيَّة النابع من حضورها القويّ على الساحة الفكريَّة آنذاك، لكن على وجه العموم، يبدو أنَّ للمسلك الذوقيِّ التأثير الأكبر في العلاقة بينه وبين المدرسة المشائيَّة، وهو تأثيرٌ امتدَّ إلى التفكير الفلسفيِّ المشرقيِّ بصورةٍ عامَّة[٤٣]، فقد استطاع المسلكُ الذوقيُّ –لأسبابٍ لا مجال لذكرها لضيق المقام– التوغُّلَ في بعض المساراتِ الفلسفيَّةِ المشرقيَّةِ المتأخِّرَة، التي من أهمِّها وأبرزِها المسارُ الذي رسمه صدر الدين الشيرازي الذي يؤكِّد على أصالة الوجودِ واعتباريَّةِ الماهيَّة، وسيتبدَّى التأثيرُ الذي مارسه المسلكُ الذوقيُّ –العرفان النظريّ على وجه الخصوص– على فلسفة صدر الدين الشيرازي في **المنهج** الذي اتَّبعه في تحصيل المعرفةِ بحقيقة الوجودِ وطبيعته، وفي **النتائج** التي توصَّلَ إليها حول حقيقة الوجود، وفي **تفسيره** لطبيعةِ العلاقةِ ما بين كثرةِ الموجوداتِ (المعلولات) وواجبِ الوجودِ.

في عملية تحصيل العلم اليقيني يرى الشيرازي أنَّه لا ينبغي الاكتفاء بالنظر العقليّ البرهانيّ؛ فيجب أنْ تكون تلك العمليَّةُ مؤسَّسَةً أيضًا على المعارف التي أدركتها النفس عبر المشاهدات والمكاشفات (أو –كما يطلق عليها– "البرهانات الكشفيَّة" (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص.٥٣)) التي تحقَّقَتْ عبر ممارسة المجاهدات والرياضات النفسيَّة، يقول: "اشتعلتْ نفسي لطول المجاهدات اشتعالًا نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا، ففاضتْ عليها أنوارُ الملكوت، وحلَّت بها خبايا الجبروت...فاطَّلَعْتُ على أسرارٍ لم أكن أطَّلِع عليها إلى الآن، وانكشفتْ لي رموزٌ لم تكن منكشفةً هذا الانكشاف من البرهان، بل كلُّ ما عَلِمْتُهُ من قَبْلُ بالبرهان، عاينتُه مع زوائدَ بالشهودِ والعيانِ من الأسرار الإلهيَّة...، إلخ" (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص.٤٣).

ومن هنا جاء كتابه الأبرز (الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة) مراعيًا المسلكَيْن العقليّ والذوقيّ، موفِّقًا –من حيث المضمون– بينهما، ومنبِّهًا على أهميَّتهما، وضرورة الجمع بينهما في المباحث الفلسفيَّة العليا، يقول صدر الدين الشيرازي مبيِّنًا المنهج الذي اتَّبعه في هذا الكتاب:[٤٤] "إذ قد اندمجتْ فيه العلومُ التألُّهيَّةُ في الحكمةِ البحثيَّةِ، وتَدَرَّعَتْ فيه الحقائقُ الكشفيَّةُ بالبيانات التعليميَّة، إلخ" (الشيرازي، د.ت، ص.٣٦)، وبذا يكون منهجه المعرفيُّ الفلسفيُّ مزيجًا من "طريقة المتألِّهين من الحكماء والملِّيِّين من العرفاء" (الشيرازي، ٢٠٠٥، ص.٤٧٤)، فلا هو مرتكزٌ على البرهان وحده، كما تفعل المدرسةُ المشائيَّةُ، ولا الوجدان وحده كما يفعل أهلُ الذوقِ من العرفاءِ والمتصوِّفة، وبحسب تعبير بعض الباحثين المتأخِّرين؛ جَعَلَ صدر الدين الشيرازي العرفانَ استدلاليًّا (مطهري، ٢٠٠٢، ص.٥٥)، وفي هذا الوصف نظرٌ، فربَّما كان من الأدقِّ القولُ: إنَّ صدر الدين الشيرازي جعل الفلسفةَ **مُتَّسِقَةً** من حيث **المضمون** مع التصوُّراتِ الرئيسةِ التي يتبنَّاها العرفانُ النظريُّ حولَ حقيقةِ الوجودِ وطبيعتِه، وعلى الأخص في اعتقادِه (العرفان النظريّ) بصورةٍ من صُوَرِ وحدةِ الوجود، أمَّا الصورةُ الفلسفيَّةُ التي طرحها صدر الدين الشيرازي تعبيرًا عن هذا المضمونِ العرفانيِّ؛ فهي صورةٌ عقليَّةٌ استدلاليَّةٌ مُستَفادَةٌ من استعمال ابن سينا للفظة "الوجود"، وتحليلِه للعلاقةِ ما بين الوجودِ والماهيَّة، ومن أعمال محيي الدين بن عربي التي تدور حول فكرةِ وحدةِ الوجود، ومن فكرةِ التشكيكِ في النورِ التي بَسَطَها شهاب الدين السهروردي في كتابه الأبرز (حكمة الإشراق)، ومن بعض النظريَّاتِ المنطقيَّةِ واللغويَّةِ (بحث الشريف الجرجاني المنطقيّ –مثلًا– في المشتقِّ (مطهري، ٢٠٠٢، ص.٦٠))، وربَّما من بعض المباحث الكلاميَّة التي تدور حول الوجودِ والماهيَّةِ والعلاقة بينهما، وهذه الصورةُ الفلسفيَّةُ البرهانيَّةُ التي صاغها صدر الدين الشيرازي لحقيقةِ الوجودِ ووحدتِه قد لا تكونُ منسجمةً –في بعض تفاصيلها ومفاهيمها الفلسفيَّةِ الجزئيَّة– مع بعض أجزاءِ النظامِ الميتافيزيقيِّ الذي يتبنَّاه العرفانُ

النظريُّ، أو أتباع المشْرَبِ الذوقيِّ بصورةٍ عامَّةٍ، لكنَّ العرفانَ النظريَّ تبقى له– مع ذلك– منزلتُه الرفيعةُ عند صدر الدين الشيرازي، كما هو واضحٌ من عباراته السابقةِ التي يبيِّن فيها منهجه في إحراز العلم بحقيقة الوجود، وطبيعته، والدور المهمّ الذي يؤدِّيه العرفان فيه.

وعلى الرغم من أهميَّة المسلكِ الذوقيِّ العرفانيِّ لصدر الدين الشيرازي؛ إلَّا أنَّه ينبغي الالتفات إلى نقطةٍ هامَّةٍ هي أنَّ صدر الدين الشيرازي –كما هو الحال مع ابن سينا– يُشارِكُ بارمينيديسَ رؤيتَه "العقلِيَّةَ" والفلسفيَّةَ والمذاقَ الواقعيَّ المعرفيَّ والماورائيَّ الذي تفترضُه، أي امتلاك الذهن –ومن ثَمَّ اللغة– القدرةَ على إصابة الواقعِ عن طريق النظر العقليِّ الاستدلاليِّ البرهانيِّ، وعلى **قابليَّةِ** هذا الواقعِ للانكشافِ للذهن، فلا تضارُبَ عند صدر الدين الشيرازي ما بين المسلك الوجدانيِّ (الذوقيّ) والمسلكِ البرهانيِّ (وإن كانت **مرتبةُ اليقينِ** في الوجدانِ أرفعَ عنده من البرهانِ، لتوفُّر عنصرِ العلمِ الحضوريِّ في الوجدان)، بل توجد علاقةُ تكامُلٍ فيما بينهما، والدليل على ذلك محاولةُ صدر الدين الشيرازي نفسُها، فقد سعى لبناء نظامٍ فلسفيٍّ عقلانيٍّ مُتَّسِقٍ –من حيث المضمون– مع الرؤية الميتافيزيقيَّة للعرفان النظريّ؛ فلو لم يعتقد صدر الدين الشيرازي بقدرةِ النظر العقليِّ على تقديمِ صورةٍ فلسفيَّةٍ منطقيَّةٍ للواقع مُتَّسِقَةٍ مع "الحقائقِ" العرفانيَّةِ ذاتِ الطبيعةِ الوجدانيَّةِ؛ لما شَرَعَ بذلك منذ البداية.

عرضٌ إجماليٌّ لنظريَّة صدر الدين الشيرازي في أصالة الوجود

يذهب صدر الدين الشيرازي إلى أنَّ "الوجودَ بذاتِه موجودٌ، وسائرُ الأشياءِ غيرُ الوجودِ ليستْ بذواتِها موجودةٌ، بل بالوجوداتِ العارضةِ لها، وبالحقيقةِ إنَّ الوجودَ هو الموجودُ" (الشيرازي، د.ت، ص.٦٥)، وبتعبير أكثرَ تفصيلًا، يقول: "...إنَّ الوجوداتِ هي الحقائقُ المتأصِّلَةُ الواقعةُ في العين، وإنَّ الماهياتِ –المعَبَّرِ عنها في عرفِ طائفةٍ من أهل الكشفِ واليقينِ بالأعيانِ الثابتَةِ– ما شَمَّتْ رائحةَ الوجودِ أبدًا...وستعلمُ أيضًا أنَّ مراتبَ الوجوداتِ الإمكانيَّةِ التي هي حقائقُ الممكناتِ، ليست إلَّا أشعَّةً وأضواءً للنورِ الحقيقيِّ،

والوجودِ الواجبيِّ جلَّ مَجْدُه، وليست هي أمورًا مستقلَّةً بحيالِها وهويَّاتٍ مترئِّسَةً بذواتِها، بل هي شؤونٌ لذاتٍ واحدةٍ، وتطوُّراتٌ لحقيقةٍ فاردةٍ" (الشيرازي، د.ت، ص.٧٣)، هذه خلاصةُ تصوُّرِ صدر الدين الشيرازي لحقيقة الوجودِ وطبيعتِه، حيث الوجودُ هو الواقعيَّةُ عينُها، وتلك الواقعيَّةُ –في الحقيقة– واحدةٌ غير متكثِّرَة.

بيانٌ تفصيليٌّ: من مفهوم الوجود واشتراكه المعنويّ إلى حقيقة الوجود ووحدته وتشكيكه

يؤكِّدُ صدرُ الدين الشيرازي في الفقرة السابقة –من ضمنِ أمورٍ لا يتسعُ المقامُ لشرحها بالتفصيل– على **أصالةِ** الوجودِ **ووحدتِه**، واعتباريَّةِ الماهيَّةِ وكثرتِها، بمعنى أنَّ الوجودَ هو ما يتَّصِفُ بالواقعيَّةِ حقيقةً، وليس الماهيَّة، التي هي ذهنيَّةٌ فقط، ومن ثَمَّ اعتباريَّة، وبتعبيرٍ آخر، يرى القائل بأصالةِ الوجودِ "أنَّ هذه الماهيّاتِ المتعدِّدَةَ مثل الإنسانِ، الكيفِ، الجوهرِ...هي انتزاعاتٌ ذهنيَّةٌ، والذي له عينيَّةٌ خارجيَّةٌ هو الوجودُ، ومنه يَنْتَزِعُ الذهنُ الماهيَّات" (مطهري، ٢٠٠٢، ص.٥٤–٥٥).

والسؤال الذي أودُّ التركيزَ عليه من دونِ الدخول في تفاصيلَ لا صلةَ لها بموضوع البحث هو: هل من دورٍ "للوجود المحموليِّ"[٤٥] (الاستعمال الوجوديِّ المحموليِّ لفعل الكينونة)[٤٦] في الصياغةِ الفلسفيَّةِ الماورائيَّةِ لنظريَّةِ أصالةِ الوجود؟ المطلوب هنا ليس مناقشةَ براهينِ صدرِ الدين الشيرازي على أصالةِ الوجودِ، بل محاولة التعرُّف على **الأساسِ التصوُّرِيِّ والمفهوميِّ** لهذه النظريَّةِ الذي قامت عليه هذه البراهين، وهو أساسٌ وُضِعَ –من وجهة نظري– في ضوء استعمالٍ معيَّنٍ لفعل الكينونة (الاستعمالِ الوجوديِّ على وجه التحديد)، أمَّا الطريقةُ التي اعتمدتُها في عمليَّةِ التعرُّف على الأساسِ التصوُّرِيِّ والمفهوميِّ لنظريَّةِ أصالة الوجود؛ فستمضي –بقدر المستطاع– وفقًا للطريقة التي رتَّبَ بها صدر الدين الشيرازي رؤوس أفكاره تمهيدًا لعرضِه نظريَّتَه في أصالةِ الوجودِ واعتباريَّةِ الماهيَّة.

يبدأ صدرُ الدينِ الشيرازيُّ بحثَه في حقيقة الوجود من **مفهومِ** الوجودِ، فمفهوم الوجود –بحسب صدر الدين الشيرازي– "أغنى الأشياءِ عن التعريفِ ظهورًا ووضوحًا، وأعمُّها شمولًا" (٢٠٠٠، ص.٥٧)، يقول النراقي (ت ١٧٩٤) (أحدُ أتباعِ مدرسةِ أصالةِ الوجودِ وشُرَّاحِها المتأخِّرين): "الوجودُ المطلقُ ليس إلَّا الكونُ البديهيُّ، والظهورُ العينيُّ المفهومُ لكلِّ أحدٍ والمعبَّرُ عنه بالفارسية **(هست)** [موجود أو يكون] ومرادفاتُه" (النراقي، ٢٠٠٧، ص.٦١)، أمّا **طبيعةُ** الوجودِ **وحقيقتُه** فهي "أخفاها تصوُّرًا واكتناها" (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص.٥٧)، وبما أنَّ "الثبوتَ" من مرادفاتِ مفهومِ الوجود، فهو (الوجود) مستغنٍ عن الإثباتِ (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص.٥٤) (أي إنَّ مفهومَ الوجودِ مستغنٍ عن الحاجةِ للبرهنةِ على وجودِ مصداقِه، لأنَّ الوجودَ هو "نفسُ" الثبوتِ)؛ لهذا السبب أطلق صدر الدين الشيرازي على مفهوم الوجود "الوجود الإثباتيّ" (الشيرازي، د.ت، ص.٨٦)[٤٧]، هذا المفهوم العامُّ البَدَهِيُّ للوجودِ مفهومٌ عقليٌّ اعتباريٌّ مُنْتَزَعٌ من حقيقةِ الوجودِ العينيِّ (ص.٨٩)، وبذا مفهوم الوجود ليس حقيقةَ الوجودِ، بل من المعقولاتِ الثانيةِ التي موطنها الذهنُ لا الخارج (ص.٨٦)، أمَّا **حقيقةُ الوجودِ** فهي **أنَّه في الأعيان** وليس في الذهن، أي إنَّ الوجودَ "نفسُ صيرورةِ الشيءِ في الأعيان" (ص.٧٢)، "وإلَّا لزمَ انقلابُ الحقيقةِ عمَّا كانتْ بحسب نفسِها، فالوجودُ يمتنعُ أنْ يُحَصَّلَ حقيقتُهُ في ذهنٍ من الأذهانِ" (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص.٦٣).

أمَّا عن **جهةِ** الارتباطِ ما بين مفهومِ الوجودِ وحقيقةِ الوجودِ؛ فهي أنَّ مفهوم الوجودِ –بحسب صدر الدين الشيرازي– **وجهٌ من وجوه** حقيقةِ الوجودِ (الشيرازي، د.ت، ص.٨٣)، **واعتبارٌ من اعتباراتِه، وعنوانٌ من عناوينه، وحيثيَّةٌ من حيثيَّاتِه** (النراقي،٢٠٠٧)؛ فـ"للوجود مفهومٌ هو الوجودُ المطلقُ الذي هو أمرٌ اعتباريٌّ، وله أفرادٌ متحقِّقةٌ متحصِّلةٌ في الخارجِ هي وجوداتُ الأشياءِ، واحدٌ منها قائمٌ بذاته غيرُ معلولٍ بالشيءِ، ذاتُه عينُ وجودِه، والباقي معلولاتٌ للوجودِ الواجبِ، وكلُّها مشتركٌ في انتزاع الوجودِ المطلقِ عنها" (النراقي،

٢٠٠٧، ص.٨٢)، وعليه فإنَّ "الوجودَ العامَّ البديهيَّ أمرٌ انتزاعيٌّ من الوجودِ الخاصِّ، وعُروضُهُ له في العقلِ لا في الخارج" (النراقي، ٢٠٠٧، ص.٩٠).

وأمَّا بالنسبة إلى **العلمِ** بحقيقةِ الوجودِ، فإنَّ العلمَ بتلك الحقيقةِ "يتوقَّفُ على المشاهدةِ الحضوريَّةِ، وبعد مشاهدةِ حقيقتِه والاكتناهِ بماهيَّتِه التي هي عينُ الإنِّيَّة، لا يبقى مجالٌ لذلك الشكِّ" (الشيرازي، د.ت، ص.٨٣)، وبتعبيرٍ آخر، "العلمُ بحقيقة الوجودِ لا يكون إلَّا حضورًا إشراقيًّا وشهودًا عينِيًّا، وحينئذ لا يبقى الشكُّ في هُويَّتِه" (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص ص.٧٢ – ٧٣).

ومن جهة أخرى، فإنَّ مفهومَ الوجودِ – بحسب صدر الدين الشيرازي– الذي يُحْمَلُ على الأشياء، والذي يظهر في الهَلِّيَّاتِ البسيطةِ[٤٨] مثل: الإنسانُ **موجودٌ**، الطائرُ **موجودٌ**، الفرسُ **موجودٌ**،... هو محمولٌ **مشتركٌ معنويًّا**[٤٩]، لأنَّه يقع على أفرادِه، ويُحْمَلُ على موضوعاتِه بمعنًى واحدٍ؛ فمعنى **الوجودِ** في العبارة: "الإنسانُ **موجودٌ**" هو معناه نفسُه في العبارة: "الفرسُ **موجودٌ**"، وهذا المفهومُ المشتركُ بين جميعِ الأشياءِ **مُنْتَزَعٌ** من "حقيقة مقولة بالتشكيك" (السبزواري،٢٠١١، ص ص.١٩٠–١٩١)، ويُطْلِقُ صدر الدين الشيرازي على هذا الاستعمالِ لمفهومِ "الوجودِ" "الوجودَ المحموليَّ"، لوقوعِ لفظةِ الوجودِ محمولًا للقضيَّةِ **الهَلِّيَّةِ البسيطة** (السبزواري، ٢٠١١)، ويأتي –بحسب صدر الدين الشيرازي (د.ت، ص. ٣١٨)– هذا المحمولُ (الموجودُ) "بمعنى التحقُّق وكون الشيءِ ذا حقيقةٍ"، مثل: الفَرَسُ موجودٌ، السماءُ موجودةٌ، الإنسانُ موجودٌ... إلخ، ومن البيِّنِ أنَّ مفهومَ الوجودِ المحموليِّ المستخدم هنا يعكس **استعمالًا وجوديًّا** لفعل الكينونةِ، **مثل** الذي نُسِبَ إلى بارمينيديس، على تقدير صحَّةِ تلك النسبة.

وإلى جانب **الوجود المحموليّ** يشير صدر الدين الشيرازي إلى قسمٍ آخرَ من مفهومِ الوجودِ، هو "الوجودُ الرابطُ" (أو الاستعمالُ **الحمليُّ** أو الرابطُ لفعل الكينونة) الذي يظهر بوصفه **نسبةً تربطُ** ما بين المحمولِ والموضوعِ في القضيَّة **الهَلِّيَّةِ المركَّبَة**، كما في القضيَّة: "زيد **هو** عالمٌ"، ويعبِّر عن "ثبوتِ

الشيءِ للشيءِ" (الشيرازي، د.ت، ص.٩٨)، مثل: **ثبوت** العلم لزيد في المثال السابق، أو –بتعبيرٍ آخر– **وجود العلم** فيه، وهذا "الوجودُ الرابطُ" **معنًى حرفيٌّ** غير مستقلٍّ بالمفهوميَّة ولا يخبِرُ عنه (ص.٩٨)[٥٠]، لأنَّ الحرف "ما دلَّ على معنًى لا في نفسه" (مطهري، ٢٠٠٢، ص.٨)، والوجودُ الرابطُ في الهَلِّيَّاتِ المركَّبَةِ من هذا القبيل، أي له معنًى حرفيٌّ، وهذا المعنى غيرُ مستقلٍّ بنفسه، وذلك بخلاف الوجودِ المحموليِّ، حيث الوجودُ له معنًى مستقلٌّ بنفسه[٥١].

وتنبغي الإشارة في هذا المقام إلى أنَّ قسمةَ مفهوم الوجود إلى: محموليٍّ ورابطٍ مرتبطةٌ بعالَمِ الذهنِ، وليست قسمةً لحقيقةِ الوجودِ (مطهري، ٢٠٠٢)، كما تنبغي الإشارة –منعًا للوقوع في الالتباس– إلى أنَّ صدر الدين الشيرازي يستخدم مفهومَ الوجودِ الرابطِ استخدامًا ماورائيًّا أيضًا للإشارة إلى نحو (أو نمط) وجود الممكنات (الماهيَّات)، وأنَّ تلك "الوجودات" "من قبيل الروابط لوجود الحقِّ تعالى" (الشيرازي، د.ت، ص.٣١٩)، فلا واقعيَّةَ مستقلَّةً للماهيَّاتِ في الحقيقة، وبذا يكون مدلولُ "الوجودِ الرابطِ" عند صدر الدين الشيرازي في عالم الذهنِ غيرَ مدلولِه في الخارج (حقيقة الوجود، أو الوجود العينيّ).

أما الحقيقة "المشكِّكَة" المشار إليها في الأعلى؛ فالمقصود بها الوجودُ العينيُّ، وهي –أي حقيقة الوجودِ العينيَّة– مشكِّكَةٌ، لأنَّها "ذاتُ مراتِبَ متفاوتةٍ بالشِّدَّةِ والضعفِ، والتقدُّمِ والتأخُّر...بحسب أصلِ تلك الحقيقة" (السبزواري،٢٠١١، ص.٢٠٥)، فعلى سبيل المثال، مَرْتَبَةُ وجودِ واجبِ الوجودِ أشدُّ وأَوْلَى وأتمُّ من ممكنِ الوجودِ، لكنَّ كليهما يشتركُ في مفهومِ الوجودِ، وعليه فإنَّ "حقيقة الوجودِ كثيرةٌ في عينِ أنَّها واحدةٌ، وواحدةٌ في عين أنَّها كثيرةٌ؛ وبتعبيرٍ آخر: حقيقةٌ مشكِّكَةٌ ذاتُ مراتبَ مختلفةٍ يعودُ ما به الامتيازُ في كلِّ مَرْتَبَةٍ إلى ما به الاشتراك" (الطباطبائي، ٢٠٠٥، ص.٣٣)، هذا الوجودُ –إذن– حقيقةٌ واحدةٌ في عينِ أنَّها كثيرةٌ، "لأنَّا ننتزعُ من جميع مراتبِها ومصاديقِها مفهومَ الوجودِ العامِّ البديهيّ" (الطباطبائي، ٢٠٠٥، ص.٣٣–٣٤).

وفي ضوءِ بداهةِ مفهومِ الوجودِ واشتراكِه المعنويِّ؛ يلتفت الذهن –وفقًا

لهذا المسلك– إلى تميُّزِ الوجودِ عن ماهيَّةِ الأشياءِ المعطاةِ حسِّيًّا للذهن (أي "أنَّ تصوُّرَنا عن الوجودِ غيرُ تصوُّرِنا عن الماهيَّةِ" (مطهري، ٢٠٠٢، ص.٣٤))، وبذا يكونُ الشيءُ المدرَكُ حاويًا –في مقامِ الذهنِ لا الخارج– لحيثيَّتَيْن، إحداهما ماهيَّةُ الشيءِ، والأخرى وجودُه (مطهري، ٢٠٠٢)، أي إنَّ حقيقةَ هذه الأمورِ التي أدركناها معًا مُركَّبَةٌ من ماهيَّةٍ ووجودٍ (مطهري، ٢٠٠٢، ص.٣٤).

في هذه المرحلة، وبعد تهيئةِ الأرضيَّةِ النظريَّةِ التصوُّرِيَّةِ لفكرةِ أصالةِ الوجود، ينتقلُ البحثُ والاستدلالُ عند صدر الدين الشيرازي من المستوى التصوُّرِيِّ المفهوميِّ (أي مفهوم الوجود وعلاقته بالماهيَّة) إلى المستوى الأنطولوجيِّ الماورائيِّ، لتحديدِ –ومن ثَمَّ تعيين– أيٍّ منهما الأصيلُ، وأيٍّ منهما الاعتباريّ، ومن السهلِ –بعد أنْ تعرَّفْنا بعض المقدِّماتِ التصوُّرِيَّةِ– معرفةُ مآلِ هذا البحث، وأنَّ الأصالةَ ستُمْنَحُ –بوصفها نتيجةً منطقيَّةً– للوجودِ على حسابِ الماهيَّةِ، ومن المناسب في مقامنا هذا الإشارة إلى أنَّ فكرةُ أصالةِ الوجودِ ستكون "أساسًا لنوعٍ في وحدةِ الوجودِ...معناها أنَّ الفضاءَ الخارجيَّ وجودٌ محضٌ، وهو المنبسِطُ، والذي شكَّل العينيَّةَ الخارجيَّةَ، بل معنى العينيَّةِ الوجودُ، غايةُ الأمرِ أنَّه ذو مراتبَ، والذهنُ يَنْتَزِعُ من كلِّ مرتبةٍ ماهيَّةً" (مطهري، ٢٠٠٢، ص.٥٥).

ومن هنا فإنَّ صدر الدين الشيرازي يرى أنَّ **حقيقةَ الوجودِ** التي يحكي عنها مفهومُ الوجودِ هي حقيقةٌ عينيَّةٌ؛ فالوجودُ "بذاتِه موجودٌ، وسائرُ الأشياءِ غيرُ الوجودِ ليستْ بذواتِها موجودةً، بل بالوجوداتِ العارضةِ لها، وبالحقيقةِ إنَّ الوجودَ هو الموجودُ" (الشيرازي، د.ت، ص.٦٥)، فـ"مفهومُ الوجودِ العامِّ وإنْ كانَ أمرًا ذهنيًّا مصدريًّا انتزاعيًّا، لكنَّ أفرادَه وملزوماتِه أمورٌ عينيَّةٌ...فنسبةُ مفهومِ الوجودِ إلى أفرادِه كنسبة مفهومِ الشيءِ إلى أفراده... إلخ" (الشيرازي، د.ت، ص.٧٣)، أي إنَّ مفهومَ الوجودِ "أمرٌ انتزاعيٌّ ينتزعه العقلُ من الأشياءِ المخصوصةِ" (النراقي، ٢٠٠٧، ص.٩٠)، والمقصودُ بـ"الأشياءِ المخصوصةِ"

هنا –على الأرجح– الوجودُ الخاصُّ المنسوبُ إلى الماهيَّة، ويعني "ثبوتَ الشيءِ لا ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ آخر" وما "به [الوجودُ الخاصُّ] التَّذَوُّتُ والتحقُّقُ" (النراقي، ٢٠٠٧، ص.٩٠)، ومقامُ الماهيَّةِ هنا بالنسبة إلى الوجودِ من قَبيل "تبعيَّةِ الشبحِ لذي الشبح، وتبعيةِ الظلِّ للشخصِ، لأنَّ الماهيَّاتِ –مع قطعِ النظرِ عن الوجودِ– ليستْ إلَّا أمورًا اعتباريَّةً غيرَ متأصِّلةٍ" (النراقي، ٢٠٠٧، ص.٩٠).

لنتأمَّلْ أكثر في **عمليَّةِ انتقالِ** صدر الدين الشيرازي من مفهومِ الوجودِ إلى حقيقةِ الوجودِ وطبيعتِه؛ وذلك لأهمِّيَّتِها.

ظَهَرَتْ عمليَّةُ الانتقال من مفهوم الوجود إلى حقيقة الوجود وطبيعته أوَّل ما ظهرت في عدِّ صدر الدين الشيرازي **الموجودَ المطلقَ** موضوعًا للعلمِ الإلهيِّ (الشيرازي، د.ت، ص.٥٢)، وأنَّ معنى هذا "الموجودِ المطلقِ بيِّنٌ بنفسِه، مستقيمٌ عن التعريفِ والإثباتِ، وإلَّا لم يكن موضوعًا للعلمِ العامِّ" (ص.٥٣)، وتَظْهَرُ تلك العمليَّةُ بصورةٍ أكثرَ وضوحًا وتأكيدًا في قوله: "وأمَّا إثباتُ الوجودِ لموضوعِ هذا العلم، أي الموجود بما هو موجود، فمُسْتَغْنًى عنه، بل غيرُ صحيحٍ بالحقيقةِ، لأنَّ إثباتَ الشيءِ لنفسِه غيرُ ممكنٍ لو أُريدَ به حقيقةُ الإثباتِ، وخصوصًا إذا كان ذلك الشيءُ نفسَ الثبوتِ، فإنَّ الثابتَ أو الموجودَ أو غيرَهما من المرادفاتِ نفسُ مفهومِ الثبوتِ والوجودِ... إلخ" (ص.٥٤).

ويتَّضِحُ الربطُ ما بين مفهومِ الوجودِ وحقيقةِ الوجودِ عندَ صدر الدين الشيرازي أيضًا في عبارتِه التي يؤكِّدُ فيها على أنَّ "إنِّيَّةَ الوجودِ أجلى الأشياءِ حضورًا وكَشْفًا، وماهيَّتُهُ أخفاها تصوُّرًا واكتناها؛ ومفهومُه أغنى الأشياءِ عن التعريفِ ظهورًا ووضوحًا، وأعمُّها شمولًا، وهويَّتُهُ أخصُّ الخواصِّ تعيُّنًا وتشخُّصًا، إذ به يتشخَّصُ كلُّ متشخِّصٍ، ويَتَحَصَّلُ كلُّ متحصِّلٍ، ويتعيَّنُ كلُّ متعيِّنٍ ومتخصِّصٍ، وهو [(حقيقة الوجود)] متشخِّصٌ بذاتِه ومتعيِّنٌ بنفسه" (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص.٥٧)، والوجودُ "أحقُّ بالموجودِيَّةِ والتحقُّقِ من الماهيَّةِ المتحقِّقةِ لأجلِه، إذ ما يوجبُ التحقُّقَ والوجودَ لغيرِه فهو أحرى بالموجودِيَّةِ

والتحقُّقِ منه؛ كما أنَّ البياضَ أَوْلَى بكونِه أبيضَ من الجسمِ الذي يصيرُ أبيضَ لأجلِه... إلخ" (النراقي، ١٩٨٦، ص.٢٣٣).

وفي باب (غررٌ في اشتراك [مفهوم] الوجود) من كتابه (شرح المنظومة) أشار السبزواري (١٧٩٧–١٨٧٣) إلى أنَّ مسألة اشتراك مفهوم الوجود من "أمَّهاتِ المسائل الحِكَمِيَّةِ" (السبزواري، ٢٠١١، ص.١٩٠)، ومنها تُسْتَنْبَطُ "حقيقةُ مذهبِ الفهلويِّين" الذي يذهبُ –بحسب فهمِ مدرسةِ الإشراقِ وغيرِهم من الإسلاميِّين المتأخِّرين لهذا المذهب– إلى أنَّ الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ مُشَكِّكَةٌ (السبزواري، ٢٠١١)، أيْ حقيقةٌ "ذاتُ مراتِبَ متفاوتةٍ بالشدَّةِ والضعفِ والتقدُّمِ والتأخُّر" (ص.٢٠٥)، ومورد الاستنباط هنا –كما حدَّده السبزواري– **اشتراكُ** مفهومِ الوجودِ بين جميع الأشياءِ الموجودة، "ومعلومٌ أنَّ مفهومًا واحدًا لا يُنْتَزَعُ من حقائقَ متباينَةٍ –بما هي متباينة– لم تكن الوجوداتُ حقائقَ متباينةً، بل مراتبٌ حقيقةٌ مقولةٌ بالتشكيك" (السبزواري، ٢٠١١، ص ص.١٩٠–١٩١).

وقد أكَّد النراقي هذه النقطة في "برهانه" على أنَّ "للوجود حقيقةً متأصِّلَةً في الأعيان ... [و] أنَّه لا شكَّ أنَّ جميعَ الأشياءِ مشترِكٌ في انتزاعِ الوجودِ العامِّ البديهيّ منها، ولا شكَّ أيضًا أنَّ انتزاعَ شيءٍ من شيءٍ إنَّما يُتَصَوَّرُ بعد ما يكون ذلك الشيءُ المنتَزَعُ منه ثابتًا متحقِّقًا، فتحقُّق المنتَزَعِ منه إنْ كان نفسَ هذا الانتزاعِ يلزمُ الدورَ أو التسلسلَ، وإنْ كانَ بشيءٍ غيرِ الوجودِ فهو باطلٌ لا محالة، لأنَّ ما به **التحقُّق والتذوُّت ليس إلا الوجودَ**... إلخ" (النراقي، ٢٠٠٧، ص.٩٢)، ومن هنا، كان مفهومُ الوجودِ واشتراكُه المعنويُّ –بالنسبة إلى صدر الدين الشيرازي ومن تبنَّى نظريَّته في أصالة الوجود– بمثابةِ الجسرِ التصوُّرِيِّ الموصِلِ إلى تحديدِ حقيقة الوجود ووحدته، ولولا اتِّصافُ مفهوم الوجود بصفة العموميَّةِ، والاشتراكِ، والوحدةِ، والمغايَرَةِ الذهنيَّةِ "للماهيَّات" التي يُحْمَلُ عليها؛ لما تمكَّنَ صدر الدين الشيرازي من الانتقال إلى "حقيقةٍ" (واقعيَّةٍ) تتَّصِفُ بالوحدةِ (وحدةِ حقيقةِ الوجودِ)، أي لما عُدَّ مفهومَ الوجودِ من قبل صدر الدين الشيرازي حاكيًا عن حقيقةِ الوجودِ ومشيرًا إلى وحدته؛ فنقطةُ الارتكاز التي

انطلق منها صدر الدين الشيرازي لتعيين حقيقة الوجود وطبيعته هي مفهومُ الوجودِ، وليس العكس.

وتكشف عمليَّةُ الانتقال من مفهومِ الوجودِ إلى حقيقةِ الوجودِ الدورَ الجوهريَّ الذي أدَّاه **الاستعمالُ الوجوديُّ** (في صورة "الوجود المحموليّ") لفعل الكينونة في المشروع الميتافيزيقيّ لصدر الدين الشيرازي، وهو استعمالٌ مهَّدَ له ابنُ سينا عندما عدَّ –كما رأينا سابقًا– لفظةَ "الوجود" محمولًا **حقيقيًّا**، وبذا يَحْمِلُ مفهومُ الوجودِ عنده دلالةً ميتافيزيقيَّةً وليست ذهنيَّةً فقط، وقد استشهد صدر الدين الشيرازي في أكثر من مناسبة (الشيرازي، د.ت، ص ص.٦٦، ٧١، ٧٢، ٨٧، ٨٨) –دعمًا لقولِه بعينيَّةِ الوجودِ ووحدتِه– بعباراتٍ لابن سينا تُفِيدُ بأنَّ مفهومَ الوجودِ محمولٌ حقيقيٌّ يشيرُ إلى واقعيَّةٍ خارجيَّةٍ محاذيةٍ له، وإلى أنَّ "الوجود [–والكلام هنا لابن سينا–] في ذوات الماهيَّاتِ لا يختلف بالنوع، بل إنْ كان اختلافٌ فبالتأكُّدِ والضعفِ... إلخ" (الشيرازي، د.ت، ص.٧١).

ومن المهمِّ التنبيهُ في مقامنا هذا على أمرٍ ذُكِرَ في فقرةٍ سابقةٍ، هو أنَّ صدر الدين الشيرازي يعدُّ الوجودَ العينيَّ **عِلَّةَ** تشخُّصِ الأشياءِ (الماهيَّات)، ووجودِها، وتعيُّنِها؛ فصِرْفُ الوجودِ "موجودِيَّتَه بنفسِه، وموجودِيَّةِ الماهيَّةِ به، لا بأمرٍ آخر غيرِ حقيقة الوجودِ به تصير موجودةً" (الشيرازي، د.ت، ص.٧٢)، فالواقعيَّة هي **لوجودِ** الماهيَّة وليس للماهيَّة بما هي هي، إضافةً إلى ذلك، يُعَدُّ صدر الدين الشيرازي الوجودَ (أو أفرادَه "وجودات الممكنات" بحسب تعبير النراقي (٢٠٠٧، ص.٩١)) منشأَ آثارِ الماهيَّات الموجودة؛ أي إنَّ الآثارَ المنسوبةَ إلى الماهيَّاتِ المتحقِّقةِ راجعةٌ –في الحقيقةِ وطبقًا لصدر الدين الشيرازيّ– إلى "**وجوداتِ**" هذه الماهيَّاتِ لا الماهيَّاتِ أنفسِها (أو "ذواتِها" (النراقي، ٢٠٠٧، ص.٩١))؛ فاتِّصافُ النارِ –مثلًا– بالقدرةِ على الإحراقِ راجعٌ إلى **وجودِها** الخارجيِّ الخاصِّ لا إلى النارِ بما هي نار، وفي هذا القول –كما سيأتي– نظرٌ، لقيامِه على عدِّ الوجودِ محمولًا حقيقيًّا مُخْبِرًا عن حقيقةٍ

خارجيَّةٍ، وما هو –في تصوُّرِي– كذلك.

نستخلص ممَّا تقدَّم أنَّ صدر الدين الشيرازي ميَّزَ ما بين نَحْوَيْنِ من الوجود، نَحوٍ موطِنُه الذهنُ، وآخرَ خارجه، وكلاهما مرتبطٌ بالآخر:

١. مفهومُ الوجودِ، وهو مفهومٌ ذهنيٌّ منتَزَعٌ من العالَم الخارجيّ (وجودات الماهيَّات)، وهذا المعنى الانتزاعيُّ الذهنيُّ للوجود **يحكي** عن الوجودِ الحقيقيِّ وعنوانٌ له (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص.٥٨)، وينقسمُ مفهومُ الوجودِ إلى قسمين: أ– **الوجودِ المحموليِّ**، وذلك عندما تظهر لفظة "الوجود" بوصفها محمولَ القضيَّة الهَلِّيَّة البسيطة، وب– **الوجودِ الرابطِ**، ويَظْهَرُ بوصفِه رابطًا في القضيَّةِ الهَلِّيَّة المركَّبة، وله معنًى حرفيٌّ غيرُ مستقلٍّ بالمفهوميَّة.

٢. الوجودُ العينيُّ (أو الحقيقيّ)، وهو أمرٌ غيرُ ذهنيٍّ، واحدٌ، "بسيطٌ [غيرُ مركَّبٍ]، متشخِّصٌ بذاتِه، لا جنسَ له، ولا فصلَ له، ولا هو أيضًا جنسٌ لشيءٍ، ولا فصلٌ له، ولا نوعٌ، ولا عَرَضٌ عامٌّ ولا خاصة" (الشيرازي، ٢٠٠٠، ص.٥٨)، وهو ما يحكي عنه مفهوم الوجود، وجميع وجودات الماهيَّات –بالنسبة إلى الوجود الحقيقيِّ الواحد– روابطُ حَرْفِيَّةٌ غيرُ مستقلَّةٍ في الوجودِ، بل صِرْفُ "وجودِها" افتقارٌ إليه (الوجود)، يقولُ صدر الدين الشيرازي: "وجودُ جميعِ الممكناتِ في فلسفتِنا من قبيلِ الروابطِ لوجودِ الحقِّ تعالى" (الشيرازي، د.ت، ص.٣١٩)، فالماهيَّاتُ "ما شَمَّتْ رائحةَ الوجودِ أبدًا" (ص.٧٣)، و"الواقع في الأعيان بالذات منحصرٌ في الوجودِ، ولاحظَّ لغير حقيقةِ الوجودِ من الكونِ في الأعيانِ" (ص.٣٢٣).

مناقشة نظريَّة أصالة الوجود من جهة قيامها على استعمالٍ معيَّنٍ لفعل الكينونة:

إنَّ التأملَ في نظرية صدر الدين الشيرازي في أصالةِ الوجودِ يكشفُ عن الأرضيَّةِ التصوُّرِيَّةِ التي قامت عليها وانطلقت منها، التي وضعها بناءً

على التأمُّلِ في مفهومِ الوجودِ وتحليلِ علاقتِه –ذهنيا– بالماهيَّةِ، ومن هذا التحليل الذهنيِّ لمعنى الوجود، وعلاقته بالماهيَّة المنتزعة من أفرادها الخارجيَّة، انتقل صدر الدين الشيرازي إلى تعيين حقيقة الوجود بوصفها حقيقةً مشكِّكَةً واحدةً، فنقطةُ الارتكاز هنا هي **الوجودُ المحموليُّ** المرتبطُ بالاستخدامِ الوجوديِّ لفعل الكينونة، الذي عدَّهُ ابنُ سينا عارِضًا للماهيَّةِ، وذا دلالةٍ ماورائيَّةٍ مُغايِرَةٍ لدلالةِ الماهيَّةِ، ممَّا يكشف عن وثاقةِ العلاقةِ المعرفيَّةِ والماورائيَّةِ عند كِلا الفيلسوفَيْن بين العاقل (الذهن) والمعقول (الخارج)، ومفهومِ الوجودِ وحقيقةِ الوجودِ، لكنَّ في هذا الاستعمالِ الفلسفيِّ لفعلِ الكينونةِ في صورةِ الوجودِ المحموليِّ –ولمفهوم الوجود بصورةٍ عامَّةٍ– نظرًا، وهذا يعود للأسباب الآتية:

١– هناك إشكالٌ في وَجاهَةِ عَدِّ الوجودِ محمولًا حقيقيًّا يدلُّ على خاصِّيَّةٍ (property) خارجيَّةٍ زائدةٍ على الموضوع؛ فزيادة الوجودِ الذهنيَّةِ على "الماهيَّة" المنتزعة من العالم الخارجيّ، وتغايُرهما المفهوميّ الدلاليّ؛ لا يستلزم –بالضرورة المنطقيَّة– أنَّ لتلك الزيادةِ دلالةً واقعيَّةً أنطولوجيَّةً لها أنْ تُزاحِمَ واقعيَّةَ "الماهيَّة" **المشار إليها** (المتشخِّصَة في الخارج) إلى درجةِ إمكانِ إسباغِ صفةِ الاعتبارِ على تلك الماهيَّة، وسلبِ الواقعيَّةِ منها بما هي ماهيَّةٌ مشارٌ إليها، بل قد يكون الذهنُ منشأ تلك الزيادةِ عند تحليله للحُكْمِ الذي يُفِيدُ **بثبوت أمرٍ** أو **وجوده** (موضوع الحكم أو القضيَّة) بالنسبة إليه في الخارج ("الخارجُ" في مقامنا هذا يشيرُ إلى العالَم الخارجيّ بحيث يكون (العالم الخارجيّ) بمثابة مجموعةِ الأعضاءِ (أفراد الماهيَّة) (members) الذين ينتمون إليها)، وهذا الحُكْمُ باتِّصافِ هذا الأمر بصفةِ الوجودِ مقيَّدٌ –من حيث قيمة الصدق– بفعليَّةِ تشخُّص هذا الأمرِ في الخارج، أيْ إنَّ وجوبَ حملِ الوجودِ على الموضوعِ تمَّ بناءً على معرفة الذهنِ أو إدراكِه بأنَّ لهذا الأمرِ فردًا مشارًا إليه في الخارج، وهذا الفردُ المشارُ إليه –والكلام هنا بحسب المذاق الأرسطيّ– صورةٌ فرديَّةٌ متشخِّصَةٌ ومتعيِّنَةٌ ماديًّا، **وسابقةٌ** على مرحلة انتزاع المفاهيم والخواصِّ منها، وعلى الحكم عليها بالوجود، ولولا هذا التشخُّصُ الذي تؤدِّي فيه العناصر

الماديَّةُ والمعطيات الحسيَّةُ دورًا أساسيًّا لما حُكِمَ على هذا الشيءِ (الموضوع المحكوم عليه بالموجودِيَّة) بالثبوتِ والموجودِيَّة، أي لما حُمِلَ الوجودُ على هذا الفردِ المشارِ إليه حملًا ضروريًّا، وبعدها نَسَبَ الذهنُ الوجودَ إلى "ماهيَّتِه" المنتزَعَةِ من هذا الفرد؛ فواسطةُ حملِ الوجودُ على الماهيَّةِ المنتزعةِ، وثبوته له هو **تشخُّصُ** فردٍ لتلك الماهيَّة، ولولا التشخُّصُ في الخارجِ لما حُمِلَ الوجودُ على ماهيَّتِه المنتزَعَةِ منه، أيْ لما حُكِمَ على الماهيَّة المنتزَعَةِ من أفرادِها بالثبوت، والموجوديَّة، والتحقُّق، ولما كان للاستعمالِ المطابقيِّ (الخبريِّ) والحمليِّ الرابطِ لفعل الكينونة من قيمةٍ معرفيَّةٍ ودلاليَّةٍ، فالثبوتُ هو ثبوتُ شيءٍ مشارٍ إليه، أو ثبوتُ شيءٍ لشيءٍ مشارٍ إليه، والذي هو (المشار إليه) علَّةُ حمل الثبوتِ والوجودِ على الماهيَّةِ المنتزَعَةِ من هذا الشيءِ المشار إليهِ بما هو مشارٌ إليه، والذي من دونه لا يكون للثبوتِ في الخارج ثبوتٌ ولا موجوديَّةٌ، يقول عز الدولة سعد بن كمونة: "فليس في الموجوداتِ موجودٌ هو وجودٌ أو شيءٌ؛ بل الموجودُ إمَّا إنسانٌ أو فَلَكٌ أو غيرهما، ثم يلزم معقوليَّةُ ذلك أنْ يكونَ موجودًا أو شيئًا" (ابن كمونة، ٢٠٠٨، ص.٨٢)، فلا واقعيَّةَ للثبوتِ في نفسِه، ولا موجوديَّة للوجود في نفسه، بمعنى يكون فيه الشيء "الموجود" (الماهيَّة المتشخِّصَة) مفتقرًا في ذاته إلى الوجود.

وأمَّا الآثار فهي تابعةٌ بداهةً لطبيعة المؤثِّر و"ذاته" المتحقِّقة (الشيء المتشخِّص بخصوصيَّاته النوعيَّة ومتعلَّقاتِه الماديَّة الجزئيَّة)، ومرتبطةٌ **كيفيًّا ونوعيًّا** به، وما يرتسم في الذهن من تلك الآثار –بتوسُّط الحواس– هو مفاهيمُها أو معقولاتُها لا مادَّتُها؛ فهناك –إذن– أمران انتزَعَهما الذهنُ من الشيء المتشخِّص (الذات المشار إليها)، وهما متغايران بحسب الذهن فقط، وهذا التغايُر لوحظ بفضل **توجُّه** الذهن إلى هذا الشيء المتشخِّص من ناحيتَين مختلفتَين، ناحيةٍ لا تخصُّه، تشملُه وتشملُ غيرَه، وأخرى تخصُّه تُميِّزُه عن غيره: ١– **وجوده** (أو موجوديَّته)، و٢– **مفهومه وماهيَّته**، وبطبيعة الحال، "الماهيَّةُ" –على تقدير صوابيَّة هذا الوصف من الناحيتين، الفلسفية والعلميَّة–

التي انتُزِعَتْ من أفرادها المتشخِّصَة مغايرةٌ **ذهنيًا** لمفهومِ الوجود الذي نُسِبَ إليها؛ لأنَّ الماهيَّةَ بما هي هي مختصَّةٌ بأفرادِها التي تنتمي إليها (إلى الماهيَّة)، وحاكيةٌ –بصورةٍ مجمَلَةٍ– عنها، ومميِّزةٌ لها، وبذا فهي تمنع دخولَ صفاتٍ ومفاهيمَ لا تنتمي **ذاتيًّا** إليها، مثل مفهوم الوجود، أمَّا في حالةِ التشخُّص التي هي منشأُ انتزاعِ المحمولِ "موجود"، فإنَّ تلك الحالة لا تختصُّ بأفراد تلك الماهيَّة فقط، بل تشملُ أفرادَها وأفرادَ الماهيَّات والأمور الأخرى التي اتَّصفتْ من جهة الذهن بصفة التشخُّص، وإذا كانت "الموجوديَّةُ" منتزعةً من الأشياءِ المتشخِّصةِ بما هي متشخِّصَةٌ (أي من حيث هي ذواتٌ مشارٌ إليها وواقعةٌ خارج الذهن)، فهي –لهذا السبب– تُحْمَلُ عليها وعلى غيرها ممن انطبق عليه وصفُ التشخُّص (أو ما يقبل حمل هذا الوصف عليه)؛ فزيادة الوجود على الماهيَّة جاءَتْ بحسب الملْحَظِ الذي انطلق منه الذهنُ لمعاينةِ موضوعِه المعطَى له، وعلى الجانب الذي لوحِظَتْ منه "الماهيَّةُ" المشارُ إليها: بوصفها مجرَّدَةً ذهنيًّا عن المادَّة المتأصِّلةِ (الماهيَّة) فيها والملائمة لها، وبمعزلٍ عن كلِّ ما هو مباينٌ لها ذاتيًّا، أم بوصفها حقيقةً متشخِّصَةً ومصدرًا للحكم عليها بالموجوديَّة.

يقول الفارابي: "الوجودُ لفظٌ مشترَكٌ يقالُ على جميع المقولات –وهي التي تقال على مشار إليه–، ويقالُ على كلِّ مشارٍ إليه، كان في موضوعٍ أو لا في موضوعٍ، والأفضلُ أنْ [يُقالَ] إنَّه اسمٌ لجنسٍ [جنس] من الأجناسِ العاليةِ على أنَّه ليست له دلالةٌ على ذاته... إلخ" (الفارابي، ٢٠٠٤، ص.١١٥). وعليه، لا يبدو أنَّ الاستدلالَ على وجود مصداقٍ لمفهومِ الوجودِ مُلزِمٌ من الناحية الفلسفيَّة، أي إنَّ لزومَ عينيَّةِ الوجودِ ووحدتِه وانبساطِه عن مفهوم الوجودِ غيرُ ضروريٍّ، بل ربَّما زيادة الوجود الواقعيَّة زائدةٌ عن الحاجة من الناحيتَين، المعرفيَّةِ والأنطولوجيَّةِ، وربَّما هذا ما كان يقصدُه شهاب الدين السهروردي (١٩٩٣) في بعض اعتراضاتِه على عدِّ الوجودِ حقيقةً عينيَّةً، وإنْ لم يعبِّرْ عنهُ بصورةٍ واضحةٍ وصريحة.

وفيما يخصُّ موطنَ انتزاع هذا المفهوم العامِّ، فهو –من وجهة نظري– الذاتُ وليس الخارجَ، كما سأحاول بيانه بعد قليل.

٢ – لقد سبقت الإشارةُ إلى أنَّ الفارابيَّ يعدُّ لفظةَ "الموجود" على "أنَّها لفظةٌ شكلُها شكلُ مشتقٍّ من غير أنْ تدلَّ [على ما يدلُّ] عليه المشتقُّ، بل إنَّ معناه معنًى ثانٍ أوَّلٌ غيرُ دالٍّ على موضوعٍ أصلًا، ولا على مفعولٍ تعدَّى إليه فعل فاعل، بل يُستعمَلُ في العربيَّة دالًّا على ما تدلُّ عليه 'هست' في الفارسيَّة و'استين' في اليونانيَّة، وتُسْتَعْمَلُ على مثالِ ما نستعملُ قولنا 'شيء'؛ فإنَّ لفظةَ الشيءِ إذا كانت مثالًا أوَّلًا لم يُفْهَمْ منه موضوعٌ ولا فُهِمَ أنَّه كائنٌ عن إنسانٍ إلى آخر" (الفارابي، ٢٠٠٤، ص.١١٤)، لكنَّ هذا –على الأرجح– ما قام به كلٌّ من ابن سينا وصدر الدين الشيرازي عندما عدَّا لفظةَ "الموجود" على أنَّها تدلُّ على ما يدلُّ عليه المشتقُّ، وبأنَّها (لفظة "الموجود") تدلُّ على موضوعٍ، أو على "وجودٍ في موضوعٍ لم يصرَّحْ به" (الفارابي، ٢٠٠٤، ص.١١٣)، وبذا وقعوا في "خطأ" عدِّ الوجودِ محمولًا حقيقيًّا ذا دلالةٍ ميتافيزيقيَّةٍ، فالمعنى الأقربُ إلى الصوابِ للمحمولِ "موجود" هو المعنى الذي أشارَ إليه الفارابيُّ بقوله: "وقد يُقالُ على الشيءِ 'إنَّه موجودٌ' ويُعْنَى به أنَّه منحازٌ بماهيَّةٍ ما خارج النفس، سواءٌ تُصُوِّرَ في النفس أو لم يُتَصَوَّر" (الفارابي، ٢٠٠٤، ١١٦)، فبحسب الذهن، وكما هو متبادرٌ لفظيًّا إليه، تعني الموجوديَّةُ تحيُّزَ الشيءِ في الخارجِ "بماهيَّةٍ"، أو –بتعبيرٍ آخر– تحيُّزَه بصورةٍ نوعيَّةٍ محدَّدةٍ، وما **به** التحيُّز ليس الوجودَ، وإن كان معنى الوجود التحقُّق، بل متعلَّقات التشخُّص في الخارج هي التي تضع الشيءَ في موضعِ القابليَّةِ بأنْ يكونَ ذاتًا مشارةً إليها، ومن ثَمَّ تقبل حمل الوجود عليها، وعلى ما انتُزِعَ منها.

أمَّا عن دلالة لفظة "الوجود"، فقد أشار الفارابي إلى أنَّ هذا الشكل اسْتُعْمِلَ –من بين ما اسْتُعْمِلَ فيه– في العربيَّة "في الدلالة على الأشياء كلِّها" (الفارابي، ٢٠٠٤، ص.١١٣)، لكنَّ الدلالة على الأشياء كلِّها شيء، والدلالة على وجودٍ عامٍّ **يعرضها (أو متَّحِدٍ بها)** شيءٌ آخر؛ فالدلالة الأُولى –التي هي

الوصف الأدقُّ من وجهة نظري وربما الأكثر ظهورًا- تشير كما بيَّن الفارابي في العبارة الماضية إلى **مجموع** الأشياء الموجودة الذي إذا ارتفع (مجموع الأشياء) ارتفعت معه وبموجبه لفظة الوجود بوصفها عنوانًا للخارج، بينما تشير الدلالة الثانية إلى وجودٍ عامٍّ مشتركٍ ما بين جميع الأشياء، وهذا الوجودُ العامُّ -ذهنيًّا- غيرُها وعارضٌ عليها، كما أنَّه يحكي عن وجود واقعٍ في الأعيان (السهروردي، ١٩٩٣)، وهو المختارُ عند ابن سينا وكذلك صدر الدين الشيرازي، لكن بصيغةٍ تناسب نظريَّته في أصالة الوجود ووحدته.

٣ – أمَّا فيما يخصُّ موطن انتزاعِ مفهومِ الوجود المطلق؛ فليس الخارجَ من وجهة نظري، كما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي، لأنَّ وجودَ الذاتِ المدرِكَةِ -من جهة علمِها الحضوريِّ الآنِيِّ والبَدَهِيِّ بموجودِيَّتِها ووجودِها- متقدِّمٌ على موجوديَّةِ الخارجِ تقدُّمًا معرفيًّا، وبتعبيرٍ آخر، حضورُ الذاتِ لنفسِها بنفسِها (أو إدراكُ النفسِ ذاتَها بذاتِها من دون توسُّطِ تصوُّرٍ عن الذات، بحسب تعبير السهروردي (١٩٩٣)) هو في الوقت نفسه إدراكٌ بَدَهِيٌّ بوجودِها؛ فلا انفكاكَ -حتى لو كان انفكاكًا نظريًّا- ما بين الذاتِ المدرِكَةِ ووجودِها، بل عينِيَّة، وقد التفتَ شهابُ الدين السهروردي إلى هذه النقطة المهمَّة بقوله: "إنّي تجرَّدتُ بذاتي، ونظرت فيها فوجدتُها إنِّيَّةً ووجودًا، وضمّ إليها أنَّها لا في موضوعٍ... ولستُ أرى في ذاتي عند التفصيل إلّا وجودًا وإدراكا" (السهروردي، ١٩٩٣، ج١، ص.١١٥)، إلى أنْ قالَ: "فحكمتُ بأنَّ ماهيَّتي نفسُ الوجود" (ص.١١٦)، ومن هذه الجهة، يكون وجودُ الذاتِ المدرِكَة إدراكًا حضوريًّا أَوْلَى بأنْ يُعَدَّ منشأً انتزاعِ مفهومِ الوجودِ والموجوديَّةِ من "الوجودات" الخارجيَّة؛ فعَبْرَ وجودِ الذاتِ المدرِكَة أَدْرَكَتِ الذاتُ موجوديَّتَها ووجودَها، واتَّصف ما **هو** خارجٌ عنها بصفةِ الوجودِ والموجوديَّة، لأنَّه خارجٌ **عنها**، فكيف يُعَيَّن الموجودُ من دون حضورِ الوجودِ للذاتِ بصورةٍ حضوريَّةٍ أوَّلِيَّة؟!

وعلى تقدير تسليم صدر الدين الشيرازي (ومدرسته) بمصدريَّةِ الإدراكِ الحضوريّ في عمليَّة انتزاعِ مفهومِ الوجود، فإنَّ تلك المصدرِيَّة -أي مصدريَّة

الإدراك الذاتيّ الحضوريّ– سترفع الحاجةَ إلى انتزاع مفهوم الوجود من الخارج، أو الاعتقاد بأنَّ هناك فردًا له في الخارج مُحَاذٍ له؛ لأنَّ موطنَ الانتزاع هو الذات، والذات حاضرةٌ لنفسِها بصورةٍ حضوريَّةٍ آنِيَّة، وإذا كان الأمر كذلك، فستختفي الدلالة الأنطولوجيَّة لمفهوم الوجود بصورتها السينويَّة والصدرائيَّة.

وقد تكون هناك فائدةٌ أو قيمةٌ معرفيَّةٌ (أو نظريَّةٌ أو عمليَّةٌ) لإضافة الوجودِ للموضوع، ومن هذه الجهة يَحْمِلُ الوجودُ المحموليّ فائدةً معرفيَّةً ذهنيَّةً، أمَّا من الناحية الواقعيَّة؛ فلا يُعَدُّ الوجودُ المحموليّ محمولًا حقيقيًّا **يُضيفُ** واقعيَّةً أو أمرًا إلى الموضوع؛ وبتعبيرٍ آخر، على مستوى الذهن، فإنَّ مفهوم الوجود يضيفُ أمرًا إلى الموضوع، وتلك الإضافةُ علميَّةٌ خاصَّةٌ بالذهن، أمَّا على مستوى الخارج، فلا يُضيفُ الوجودُ شيئًا إلى الذات المتشخِّصة، لأنَّ التشخُّص هو الظرفُ الذي جعل من حمل الموجوديَّة على الذاتِ المتشخِّصة واجبًا، أي إنَّ الشيءَ المشارَ إليه هو ما جَعَلَ من عمليَّةِ حملِ الوجودِ عليه وعلى الماهيَّة المنتزعة منه واجبةً وزائدةً ذهنيًّا؛ فالمشارُ إليه –بما هو مشارٌ إليه– كافٍ في نفسه لحملِ الموجوديَّةِ عليه.

٤ – من جانبٍ أخر؛ إذا كان **معنى** الوجودِ الثبوتَ والتحقُّقَ، وهذا المعنى **مغايرٌ ذهنيًّا** للماهيَّةِ، ومشيرٌ إلى ظرفٍ متعلِّقٍ بالخارج، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ للثبوتَ ثبوتًا في الخارج، وللتحقُّق تحقُّقًا بصورةٍ تُمَيِّزُه أنطولوجيًّا عن "الماهيَّةِ" المشارِ إليها، بحيث تضعُ الذهنَ في موردِ الترديد بين أصالتِه (الوجود) أو أصالتها (الماهيَّة)؛ لأنَّ تصوُّرَ الثبوتِ (والموجودِيَّةِ) لا يخطر في الذهن من دون تصوُّرِ ذاتٍ متشخِّصَةٍ يُنسَبُ إليها الثبوتُ؛ فلا يظهر الحُكْمُ بالثبوتِ (والموجوديَّة) أو الاتصاف بالثبوت بمعزلٍ عن موضوعٍ حُكِمَ عليهِ بالثبوتِ والموجوديَّة، وبذا يكون الثبوتُ صفةً تُقالُ على موضوعٍ ومنتزعةٌ منه إذا كان لهذا الموضوع فردٌ في الخارج، ومن هذه الحيثيَّة –أيْ حيثيَّة كَوْنِ الثبوتِ صفةً لموصوفٍ (الموضوع المشار إليه)، ومن ثَمَّ هو تابعٌ **وظلٌّ ذهنيٌّ** له– لا قيام للثبوتِ بنفسِه.

كما أنَّه لا **يصدق** هذا الحكم بثبوتِ أمرٍ أو ثبوتِ أمرٍ له إلَّا **بعدَ** معرفةِ أنَّ هناك فردًا لهذا الأمرِ في الخارج، والخارج من هذه الجهة هو ما **يمنحُ قيمةَ صدقٍ** للحُكْمِ (أو الاعتقاد الذي يأتي في صورة قضيَّةٍ وجوديَّةٍ) بثبوتِ أمرٍ أو ثبوتِ أمرٍ له؛ **فصِدْقُ** الحُكْمِ بثبوت شيءٍ أو ثبوت شيءٍ له متوقِّفٌ على **مطابقتِه** لمصداقٍ له في الخارج، أمَّا **الاعتقاد** بثبوتِ شيءٍ؛ فمن حيث هو اعتقادٌ فقط، وبمعزلٍ عن تحقُّق المطابقة، فإنَّه لا يَحْمِلُ قيمةَ صدقٍ معيَّنةٍ، فقد يُعتقَدُ بثبوت شيءٍ من دون أنْ يكون هذا الشيءُ معلومًا تحقُّقُه في الخارج، لكنْ في كلتا الحالتين لا ثبوتَ للثبوتِ بمعزلٍ عن موضوعٍ مُتَصَوَّرٍ ثبوتُه حتّى في صقعِ الخيال، كما أنَّ الثبوتَ لا يَحْمِلُ –في نفسه– قوَّةَ تحديدِ قيمةِ صدق القضيَّةِ الوجوديَّة.

وعلى الرغم من قابليَّةِ لفظةِ "الموجود" لأخذ صيغة اسمٍ مستقلٍّ (الوجود)، إلَّا أنَّ القولَ بأنَّ هذا الاسم يشيرُ إلى حقيقةٍ محاذيةٍ له في الخارج؛ ربَّما يفتقرُ إلى الصحَّةِ لما تقدَّم، ولأنه عندما تُسْتَعْمَلُ لفظةُ "الوجودِ" في موقعِ محمولِ القضيَّة؛ فإنَّ تلك اللفظةَ –كما أشرنا آنفًا– صفةٌ متعلِّقةٌ بالموضوع (المحكوم عليه بالوجود) وملازمةٌ له، وإضافةُ المحمولِ "الموجود" إلى الموضوعِ تتضمَّنُ **دعوى** أنَّ لهذا الموضوعِ فردٌ في الخارج، أي له واقعيَّةٌ وحقيقةٌ مستقلَّةٌ عن الذهن، وهذا –كما أشرنا آنفًا– هو معنى لفظةِ "موجود" في هذا السياقِ اللغويِّ/الفلسفيِّ، وبتعبيرٍ آخر، تدلُّ لفظةُ "موجود" (المحكوم به) على واقعيَّةِ الموضوعِ (المحكوم عليه)، لكنَّ **ثبوتَ** الوجودِ لهذا الموضوعِ متوقِّفٌ على إدراكِ فردٍ لهذا الموضوعِ بالنحوِ الذي يَظْهَرُ به هذا الموضوعُ للذاتِ المدرِكَةِ، فما يجعل –مثلًا– القضيَّةَ "طائرُ العنقاءِ موجودٌ" كاذبةً أو صادقةً هو مدى مطابقتِها للخارج، وما يحدِّدُ المطابقةَ من عدمِها العلمُ بأنَّ هناكَ فردًا لتصوُّرِ طائرِ العنقاءِ في الخارج.

وكما أنَّ لفظةَ "الموجود" مرتبطةٌ بحالةِ التشخُّصِ والثبوت، فكذلك الحال مع مفهومِ "الوجودِ" المرادفِ له من حيثُ الدلالة، أي دلالتُه على الثبوتِ

والتحقُّق، وهذا الثبوتُ وصفٌ للمتشخِّص كما تقدَّم، لكنَّ المتشخِّص في سياقنا الحالي ليس فَرْدَ "الماهيَّة"، بل هو وحدةُ حضورِ مجموعِ الأشياءِ الماثلةِ أمامَ الذهنِ (العالم الخارجي)، ومصدرُ هذه الوحدة –من وجهة نظري– ليس الموضوعَ نفسَه (مجموع الأشياء) –وإنْ كان من غير الممتنِعِ أنْ يكونَ هذا الموضوعُ يمتلكُ في نفسه صورةً من صورِ الوحدةِ البنيويَّة–، بل هو وحدةُ الذاتِ المدركةِ التي تُدرِكُ ثبوتَها، وتُدْرِكُ مع هذا الإدراك ثبوتَ الأشياء –بما في ذلك وجودَها– في عَرَضٍ (أفق) واحدٍ؛ فوحدةُ الذاتِ المدركةِ هي ما يجعل الأشياءَ المعطاةَ للذاتِ مبسوطةً أمامَها بوصفها وجودًا واحدًا ممتدًّا ومتَّصِلًا من **الكثرة**.

النتيجة

لقد كان سؤالُنا الذي دار عليه البحث هو: هل من دورٍ لفعل الكينونة الذي اسْتُعْمِلَ عندَ اليونانِ وتُرْجِمَ إلى العربيَّةِ في البناء الماورائيِّ لفلسفةِ بارمينيديسَ وصدرِ الدينِ الشيرازيِّ؟ أعتقد أنَّ الإجابةَ الأقربَ إلى الصوابِ هي: نعم، هناك دورٌ، وهذا الدورُ كان مركزيًّا، يتَّضِحُ ذلك من خلال الالتفات أوَّلًا إلى حضور المعنى الأنطولوجيِّ في هذا الفعل، وإلى القيمةِ الدلاليَّةِ التي يحملُها (فعل الكينونة (*einai*)) بوصفه فعلًا **مستقِرًّا** له صورةُ الدوامِ والبقاءِ والاستمراريَّةِ، ويتَّضِحُ ثانيًا عبر التأمُّلِ في برهانِ بارمينيديسَ على واحديَّةِ الوجودِ وقيامِه على مقدِّمةٍ أساسُ بنيتِها مُسْتَمَدٌّ من هذا الفعل، ومن اعتقادِه بوجودِ ارتباطٍ واتِّحادٍ جوهريٍّ بين الفكرِ واللغةِ من جهة، وبين الوجودِ من جهة أخرى، أمّا دخولُه في فلسفة ابنِ سينا وصدرِ الدينِ الشيرازيّ، فهو واضحٌ أيضًا، فعلى الرغمِ من تنبيه الفارابيِّ على استعمال لفظة "الموجود" من "غيرِ أنْ تَدُلَّ على [ما يدلُّ] عليه المشتقُّ"، أي من غيرِ أنْ يَدُلَّ على أمرٍ يعرضُ للموضوع، فإنَّ ابنَ سينا **يبدو** على الأرجح أنَّه استعملها كذلك عندما عدَّ الوجود عارِضًا للماهيَّة، ومن هذا استنبط نتائجَ ماورائيَّةً تؤكِّدُ على مركزيَّةِ الوجودِ وهامشيَّةِ الماهيَّةِ من الناحيَةِ الأنطولوجيَّةِ، ومن هذه النتائجِ وبناءً على

هذا المنظور الذهنيِّ العقليِّ ذو الدلالةِ الماورائيَّةِ الذي انطلق منه ابنُ سينا في فهمه للوجود، بنى صدرُ الدينِ الشيرازيُّ تصوُّرَهُ عن حقيقةِ الوجودِ ومصداقِه، فقد انطلق من التأمُّل في مفهومِ الوجودِ (المحموليِّ) إلى حقيقةِ الوجودِ، وكلُّ ذلك مبنيٌّ على الموقفِ الواقعيِّ العقليِّ المعرفيِّ والماورائيِّ.

أمّا ماذا تعني أرجحِيَّةُ وجودِ دورٍ لهذا الفعلِ في صياغةِ نظرياتِ الفيلسوفَيْنِ حول الوجودِ، فالجواب في نظري أنَّ وجودَ دورٍ لهذا الفعلِ في عمليَّةِ تعيينِ مِصْدَاقٍ لحقيقةِ الوجودِ يكشفُ عن دورِ بعضِ المفاهيمِ الذهنيَّةِ – على رأسها مفهومُ الوجودِ– في بعضِ المباحثِ الفلسفيَّةِ الماورائيَّةِ في تحديد موطنِ الواقعيَّةِ وطبيعتِها، وهو نحوٌ من التفكيرِ العقليِّ (بالمعنى الاصطلاحيّ لمفهوم "العقليّ") الذي يقتضي النظرَ إليه نقديًّا من زوايا فلسفيَّةٍ لغويَّةٍ ومعرفيَّةٍ مختلفة.

الهوامش:

(١) صيغة المصدر المضارع المستمر (present infinitive active) من الفعل ἰμεἰ وتعني: "أنا" أو "أنا موجود" ('I am' or 'I exist').

(٢) صيغة الشخص الثالث (أو الضمير الغائب) المفرد المضارع من الفعل ἰμεἰ.

(٣) مثل: جاكو هنتيكا (Jaakko Hintikka)، وأوين (G. E. L. Owen)، وتشارلز كان (Charles Kahn).

(٤) على يد المنطقيّ المعروف فريجه (Frege).

(٥) ينسب كان Kahn (1986) هذا التصنيف إلى جون ستيوارت مل (J. S. Mill)، وأبيه جيمس مل (James Mill)، وج. هيرمان (G. Hermann) الذي اعتمد على منطق كرستيان وولف (Christian Wolff).

(٦) أو الفعل (أو الوجود) الرابط، بتعبير آخر.

(7) To be something or other.'

(٨) يؤكِّد كان Kahn (1986) على العلاقة الوثيقة ما بين الحرف الرابط وفكرة الصدق، إضافة إلى علاقتها بفكرة الواقع (Reality).

(٩) أو الاستعمال "المطابقي،" كما ترجمته لاحقا.

(10) "There is a city…."

(١١) الترجمة بتصرف.

(١٢) أو –بتعبير آخر– مستقل بذاته.

(١٣) أي لا تشيرُ إلى نمطِ الجملة المطلقة: خبريَّة، أم شرطيَّة، أم إنشائيَّة.

(١٤) بمعنى قدرة الذهن على الكشف عن علل الوجود ومبادئه.

(١٥) اعتمدت في ترجمة هذه العبارة على كان Kahn (1969)، وأود التنبيه أيضا على أنَّ ترجمتي للشذرات تمَّت بتصرف.

(١٦) تعمَّدت عدم استخدام لفظة "يوجد" محل "يكون" إيثارًا للحياد في هذه المرحلة، ولعدم إلزام القارئ بمعنًى محدَّدٍ قبل بسط الآراء المختلفة بخصوص مدلولها.

(١٧) ترجمة كرك (Kirk) وريفان (Raven) وشوفيلد (Schofield) (١٩٨٣).

(١٨) ترجمة غالوب (Gallop, 1984, p. 55) هي هكذا: " That [*it*] *is not* and that [*it*] *needs must not be*"

(١٩) أي –بحسب فهمي– أنْ يكون موجودًا، وهو المعنى المختار عندي.

(٢٠) لفعل (تكون) في هذا السياق فعلٌ تامٌّ بمعنى "يوجد" وليس فعلًا ناقصًا.

(٢١) بتعبير آخر: إمّا الوجود موجودٌ أو غير موجودٍ؟

(٢٢) أو اللفظة "يكون"، إذا ما راعينا اللفظة في صيغتها اليونانيَّة التي تخلو من "هو".

(٢٣) وإلى هذا الرأي ذهب أيضًا كوكسون Coxon (2009).

(٢٤) أي "لأنه يمكن أن يوجد" (Owen, 1960).

(٢٥) مثل: هرمان فرانكل (Herman Fraenkel) (Owen, G. E. L., 1960, p. 93).

(٢٦) ما بين الأقواس من عندي.

(٢٧) مع تقديمه على الوجوديِّ، كما أشرنا قبل قليل.

(٢٨) وبتعبير آخر، لابدَّ من وجود شيء في الواقع حتّى يتحقَّقَ العلمُ، أو أنْ تتَّصفَ أيُّ قضيَّةٍ بصفةِ الصدق (Kahn, 1969).

(٢٩) يشير الكاتب في هامش الورقة إلى نقطة غاية في الأهميَّة، هي أنَّه بالنسبة إلى أرسطو، يمكن تقديم تعريفاتٍ للأشياء الحقيقية الموجودة **فقط**، وهو ما قد يخالف مسلك الفلسفة الوسيطة (وكذلك الإسلاميَّة، على ما أعتقد) (Bredlow, 2011).

(٣٠) الذي يترجم عادة إلى "يوجد" (there is) (Bredlow, 2011).

(٣١) بتصرف.

(٣٢) أي لَمَا تمكَّن بارمنيديسُ من الانتقال من الفكر (عبر اللغة) إلى الوجود الواحد، ولَمَا تمكَّن –من جهة أخرى– الوجودُ من تصحيحِ الفكرِ واللغة.

(٣٣) أو "يوجد" أو "هو،" كما ترجمناها أحيانا.

(٣٤) الصواب –كما نبهني أحد الفضلاء– "إفراد كلمة 'صحيح' فيقول: كلا القولين صحيح."

(٣٥) وهو بهذا ربما كان أقرب من أرسطو الذي اعتبر –بحسب أوين (Owen) (١٩٦٠)– "أن يكون" (أن يوجد) هو أن يوجد كشيء أو شيء آخر، فوجود الثلج –

مثلا– هو تصلبه أو تجمده بطريقة معينة. وبالمعنى الأعم، "أن يوجد" يعني عند أرسطو أن يوجد الشيء إما جوهرا أو بأي شكل من الأشكال التي تتدرج تحت المقولات الأخرى (Owen, 1960, p. 181).

(٣٦) وهو ما قد يتبين بعد قليل.

(٣٧) وقال في محل آخر: "إن حقيقة الإيجاب هو الحكم بوجود المحمول للموضوع، ومستحيل أن يحكم على غير الموجود بأن شيئا موجودا له، فكل موضوع للإيجاب فهو موجود إما في الأعيان وإما في الذهن" (١٩٥٢، ص.٧٩).

(٣٨) أي الوجود.

(٣٩) ينبغي التنبيه هنا على أنَّ زيادة الوجود على الماهيَّة وتغايُرَه عنها تمت بملاحظة الذهن، وإلا هما –بحسب تصوُّر المسلك الفلسفيِّ الإسلاميِّ الغالبِ– مُتَّحِدان في الخارج.

(٤٠) التصوُّف ذوقٌ بلا نَظَرٍ (استدلال)، والعرفانُ النظريُّ ذوقٌ في صورة نَظَرٍ، وحكمةُ الإشراقِ نَظَرٌ في طريق الذوق.

(٤١) لم أذكر المسلك الكلاميّ لأنَّ الغرض من هذا المسلك إثبات العقائد الدينيَّة التي يُسَلِّمُ بها المتكلِّم، وغالبًا ما تتم عمليَّة الإثبات هذه عبر استخدام الأدلَّة العقليَّة (صبحي، ١٩٨٥).

(٤٢) "حَدْسِيَّة" هنا بمعنى العلم الحضوريّ (الإدراك الذاتيّ المباشر) وليس الإدراك الحسيّ (الكسبيّ) المباشر.

(٤٣) والكلاميّ أيضًا، كما حصل مع المدرستَين الأشعريَّة والماتريديَّة اللتين تقبَّلتا بعض المسالك الصوفيَّة وطرائقها.

(٤٤) وفي معظم كتبه الفلسفية أيضا.

(٤٥) وليس "الحملي" درءًا للوقوع في الالتباس.

(٤٦) أي مفهوم الوجود الذي يظهر في الهَلِّيَّة البسيطةِ بوصفه محمولًا، مثل: زيدٌ موجودٌ، إجابة على السؤال: هل زيدٌ موجودٌ؟

(٤٧) يقول بهمنيار (٢٠١٤): "وبالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته" (٢٨٦).

(٤٨) من "هل البسيطة" التي تستفسر عن وجود الشيء، مثل: هل طائر العنقاء موجود؟ وإلى جانب "الهَلِّيَّة البسيطة" هناك "هل المركبة" (أو الهَلِّيَّة المركَّبة) التي تأتي في مرحلة من الاستفسار بعدها، وتسأل عن ثبوت شيء للشيء بعد "فرض" وجوده، مثل: هل طائر العنقاء الموجود يطير؟

(٤٩) بإزاء المشترك اللفظي الذي يحمل على الموضوعات، لكن لا بنفس المعنى، مثل: لفظة "عين" التي تطلق على الجاسوس، والعين الباصرة، وعين الماء.

(٥٠) وإن كان يَعُدُّ "الرابطةَ في القضايا والأحكام ضربًا من الوجود" (الشيرازي، ص.٦١).

(٥١) يميز صدر الدين الشيرازي مفهوم الوجود الرابط عن مفهوم "الوجود الرابطيّ" الذي يعبِّر عن "تحقُّق الشيء في نفسه، لكن على أن يكون في شيءٍ آخر أو عنده ['مثل وجود السواد في الجسم']، لا بأنْ يكون لذاته كما في الوجود القيُّوم بذاته في فلسفتنا" (الشيرازي، ص.١٠٠)، وكما هو واضح، فإنَّ مفهوم الوجود الرابطي –بخلاف مفهوم الوجود الرابط– مرتبطٌ بعالم الأعيان لا الأذهان.

المراجع

ابن رشد، أبو الوليد، ١٩٩٠، تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢، دار المشرق، بيروت.

ابن سينا، أبو علي، ١٩٥٢، المنطق من الشفاء ج١، المطبعة الأميرية، القاهرة.

ابن سينا، أبو علي، ١٩٩٢، المباحثات، انتشارات بيدار، قم.

ابن سينا، أبو علي، ٢٠٠٧، الإلهيات من كتاب الشفاء، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

ابن سينا، أبو علي، ٢٠٠٩، التعليقات، دار بيبليون، باريس.

ابن كمونة، عز الدولة سعد، ٢٠٠٨، الكاشف (الجديد في الحكمة)، المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية في الجامعة الألمانية الحرة، طهران.

ابن المرزبان، بهمنيار، ٢٠٠٤، التحصيل، جامعة طهران، طهران.

السبزواري، هادي، ٢٠١١، شرح المنظومة في المنطق والحكمة ج١، انتشارات بيدار، قم.

السهروردي، شهاب الدين، ١٩٩٣، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج١، ج٢، وزارة الثقافة، طهران.

صبحي، أحمد محمود، ١٩٨٥، في علم الكلام، ج١، دار النهضة العربية، بيروت.

الشيرازي، صدر الدين، ١٩٨١، الشواهد الربوبية، المركز الجامعي للنشر، مشهد.

الشيرازي، صدر الدين، (د.ت)، الحكمة المتعالية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الشيرازي، صدر الدين، ٢٠٠٠، كتاب المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

الشيرازي، صدر الدين، ٢٠٠٥، المبدأ والمعاد، دار الهادي، بيروت.

الطباطبائي، حسين، ٢٠٠٥، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

الفارابي، أبو نصر، ٢٠٠٤، الحروف، دار المشرق، بيروت.

الفارابي، أبو نصر، ١٩٢٥، رسائل الفارابي، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد.

مطهري، مرتضى، ٢٠٠٢، دروس فلسفية في شرح المنظومة، جزءان، دار الهادي، بيروت.

النراقي، محمد مهدي، ٢٠٠٧، في الوجود والماهية، دار نينوى، سورية.

النراقي، محمد مهدي، ١٩٨٦، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، جامعة طهران، طهران.

Bredlow, Luis. (2011). Parmenides and the Grammar of Being. *Classical Philology*, Vol. 106, No. 4, pp. 283-298. https//www.jstor.org/stable/10.1086/662036.

Cornford, Francis. (2000). *Plato and Parmenides*. Routledge.

Coxon, A. H. (2009). *The Fragments of Parmenides*. Edited with New Translations by Richard McKirahan. Parmenides Publishing.

Gallop, David. (1984). *Parmenides of Elea Fragments*. University of Toronto Press.

Guthrie, W. K. C. (1965). *The Presocratic Tradition from Parmenides To Democritus*. Cambridge University Press.

Hansen, Hardy & M. Quinn, Gerald. (1992). *Greek, an Intensive Course*. Fordham University Press.

Hintikka, Jaakko. (1986). The Varieties of Being in Aristotle. *The Logic of Being, Historical studies* (pp. 81-114). D. Reidel Publishing Company.

Haaparanta, Leila (1986). On Frege's Concept of Being. *The Logic of Being, Historical studies* (pp. 269-289). D. Reidel Publishing Company.

Kahn, Charles H. (1969). The Thesis of Parmenides. *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 4, pp. 700-724. https://www.jstor.org/stable/20124945.

Kahn, Charles H. (1986). Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being. *The Logic of Being, Historical studies* (pp. 1-28). D. Reidel Publishing Company.

Kahn, Charles. (2002). *The Verb 'Be' In Ancient Greek*. Hackett Publishing Company.

Ketchum, Richard J. (1990). Parmenides on What There Is. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 20, No. 2, pp. 167-190. https://www.jstor.org/stable/40231691.

Kirk, G. S., Raven J. E. Raven & Schofield (1983). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University press.

McKirahan, Richard D. (1994). *Philosophy Before Socrates*. Hackett Publishing Company.

Mourelatos, Alexander P. D. (1969). Comments on "The Thesis of Parmenides." *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 4, pp. 735-744. https://www.jstor.org/stable/20124947.

Mourelatos, Alexander P. D. (1979). Some Alternatives in Interpreting Parmenides. *The Monist*, Vol. 62, No. 1, pp. 3-14. http://www.jstor.org/stable/27902571.

Owen, G. E. L. (1960). Eleatic Questions. *The Classical Quarterly*, Vol. 10, No. 1, pp. 84-102. https://www.jstor.org/stable/637593.

Owen, G. E. L. (١٩٨٦). Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle (Martha Nussbaum, Ed.). Cornell University Press.